# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1 8 5 3.

Sechsundzwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 5 3.

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1853 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

# Inhalt des Jahrganges 1853.

## Erstes Heft.

## Zweites Heft.

## Drittes Heft.

## Zweites Heft.

## Drittes Heft.

## Viertes Heft.

### Abhandlungen.



### Gedanken und Bemerkungen.



### Recensionen.



### Kirchliches.



### Miscellen.

# Abhandlungen.

1.

# Melanchthon und seine Schüler als Ethiker.

Von

D. F. G. E. Schwarz

in Jena.

Der sechzehnte Band des Corpus reformatorum ist erschienen. Freuen wir uns nun überhaupt der Fortsetzung des Werkes in schwieriger Zeit, so freuen wir uns doppelt, daß sie in so gute Hände gelegt ist. Herr D. Bindseil in Halle hat sie übernommen und bereits an diesem Bande gezeigt, mit welcher Kenntniß, Umsicht und Genauigkeit er das Ganze weiter führen wird. Begann es doch schon an der letztern zu fehlen, da leider die Augen dem Begründer und ersten Herausgeber allmählich den Dienst versagten. Und auch sonst kamen, wie dieß bei einem so umfassenden, von vorn herein schwer zu übersehenden Unternehmen kaum zu vermeiden ist, manche Lücken und Ungleichheiten in der Behandlung vor. So durften im funfzehnten Bande gewiß die Scholien zum Kolosserbriefe von 1527 nicht wegfallen, welche, obgleich sie in die Enarratio von 1559 a) verarbeitet wurden, doch in ihrer ursprünglichen Gestalt einen so entscheidenden, unten genauer darzulegenden Wendepunct in Melanchthon's theologischer Entwickelung bezeichnen. Noch weniger durfte der dreizehnte Band von den philosophischen Schriften zu den biblischen Commentaren fortgehen, ohne die doppelte Bearbeitung der Ethik und

a) C. R. XV, 1221 ff.

## 1.

# Melanchthon und seine Schüler als Ethiker.

Von

**D. J. C. E. Schwarz**

in Jena.

Der sechzehnte Band des Corpus reformatorum ist erschienen. Freuen wir uns nun überhaupt der Fortsetzung des Werkes in schwieriger Zeit, so freuen wir uns doppelt, daß sie in so gute Hände gelegt ist. Herr D. Bindse[illegible] in Halle hat sie übernommen und bereits an diesem Bande gezeigt, mit welcher Kenntniß, Umsicht und Genauigkeit er das Ganze weiter führen wird. Begann es doch schon [illegible] letztern zu fehlen, da leider die Augen dem Begründer [illegible] ersten Herausgeber allmählich den Dienst versagen [illegible] auch sonst kamen, wie dieß bei einem so [illegible] vorn herein schwer zu übersehenden [illegible] vermeiden ist, manche Lücken und [illegible] [illegible]m Behandlung vor. So durften im [illegible] wiß die Scholien [illegible] Kolosserbriefe [illegible] [illegible]füllt, fallen, welche [illegible] sie in die [illegible] [illegible]ran- verarbeitet w[illegible] in ihrer [illegible] [illegible]ine nen so ents[illegible] ten ge[illegible] [illegible] in [illegible] über[illegible] [illegible]urfte [illegible] [illegible]en [illegible] [illegible]

die Politik zu geben, mit welchen dieser Aufsatz es ausführlicher zu thun haben wird. Indeß hat Herr D. Bindseil hier bereits nachgeholfen, so gut es ging. Der vorliegende Band enthält nämlich, während die zweite Hälfte (S. 525—1300.) die Prolegomenen und Anmerkungen zu Cicero, vor Allem zu den Officien, bringt, in der ersten Hälfte Melanchthon's ethische und politische Schriften in Verbindung mit den Erklärungen der betreffenden Bücher des Aristoteles. In einleitenden Bemerkungen werden die verschiedenen Ausgaben verzeichnet, unter dem Text die bedeutenderen Abweichungen derselben von einander mit großer Sorgfalt bemerkt und vielfach historische und litterarische Erläuterungen mit weiteren Nachweisungen beigefügt, wie wir sie seit dem zehnten Bande immer spärlicher, zuletzt gar nicht mehr fanden. Möge der Herausgeber in gleicher Weise fortfahren; möge dem Verleger der Muth und die Unterstützung nicht ausgehen, deren es zunächst nur zur Vollendung der Ausgabe von Melanchthon's Werken bedarf. Es wäre beklagenswerth, wenn Deutschland dem, den es in vieler Hinsicht mit Recht seinen praeceptor nennt, nicht einmal dieses Denkmal setzte.

Einen Beitrag zu seiner durch das jetzt zugänglicher gewordene Material erleichterten Charakteristik als Ethiker zu liefern, ist der Zweck dieser Blätter. Sie möchten insofern einerseits Galle's treffliche Darstellung a) und die Arbeit von Matthes b) ergänzen, von denen die erste es mehr mit der dogmatischen Entwickelung des melanchthon'schen Lehrbegriffs zu thun hat, wogegen die letztere sich rücksichtlich seiner Verdienste um die Wissenschaft überhaupt und um die Ethik insbesondere mehr im Allgemeinen hält. Andererseits wollen sie eine Ergänzung bringen zu dem, was Pelt, Schweizer und der Verfasser selbst in den Stu-

a) Versuch einer Charakteristik Melanchthon's als Theologen; Halle 1840.

b) Phil. Mel., sein Leben und Wirken; Altenburg 1841.

dien und Kritiken a) über die protestantischen Bestrebungen für die Ethik im 16. Jahrhundert veröffentlicht haben. Gehen dieselben bei Melanchthon in den selbständigeren Arbeiten auch zunächst auf die Philosophie, so ist es doch einmal von Interesse, zu sehen, wie er dazu kam und wie Philosophie und Theologie sich für ihn je länger je mehr zu einander stellten. Sodann schlägt bei ihm später die Philosophie in die Theologie, die Theologie in die Philosophie fortwährend herein und er baut sich das System der letztern im Hinblick auf die Ethik in einer Weise aus, welche für seine ganze Stellung auch als Theolog noch nicht genug beachtet sein dürfte, jedenfalls Licht wirft auf einen großen Theil seiner enormen wissenschaftlichen Thätigkeit überhaupt. Um aber die Sache zu vervollständigen, werfen wir noch einen Blick auf Melanchthon's bedeutendere Schüler und werden unter ihnen auf eine Erscheinung stoßen, welche unter den Sittenlehrern der lutherischen Kirche im 16. Jahrhundert in der ersten Reihe, zugleich aber auch mit Einem Fuße in der reformirten Kirche steht. Von da ab erlischt dort diese Richtung mehr und mehr, bis Calixt sie wiederum zu beleben sucht. —

Daß in dem ersten Decennium von Melanchthon's reformatorischer Wirksamkeit besondere Bestrebungen für die Ethik bei ihm keinen Raum gewinnen, hängt mit seiner ganzen theologischen Entwickelung zusammen. Zwar kam er mit einer sehr freien wissenschaftlichen Richtung, mit Aristoteles vertraut und von Bewunderung gegen ihn erfüllt, nach Wittenberg und hatte noch in Tübingen auf Veranlassung seines Lehrers Stadianus den Plan gefaßt, eine verbesserte Ausgabe desselben mit ihm zu besorgen. In seiner Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis (29. Aug. 1518), in welcher er davon erzählt b), warnt er

a) Jahrg. 1848. Heft 2. und 1850. Heft 1 ff.
b) C. R. XI, 20 f. — Vergl. die Nachschrift zur Ed. princeps der griechischen Grammatik.

vor verkehrter Philosophie, empfiehlt aber um so eifriger die wahre und hebt neben Plato's Republik besonders die ethischen Schriften des Aristoteles hervor a). Allein bald ist von jenem Plane nicht mehr die Rede; der junge Professor wendet sich sogar mit einem gewissen Widerwillen von philosophischen Studien und von Aristoteles ab. In dieser Hinsicht machte Luther einen überwiegenden Einfluß geltend. Bekannt ist, welchen tiefen Widerwillen dieser gegen den „Vater der Scholastik" gefaßt hatte, seit ihm die Kraft und Seligkeit des rechtfertigenden Glaubens aufgegangen war b). Wenige Tage nach jener Antrittsrede, in demselben Briefe, der Melanchthon aufs dringendste empfiehlt und seinen überraschenden Succeß im griechischen Collegium meldet, bittet er Spalatin um Vermittelung beim Kurfürsten, daß, da nun die besten Vorlesungen in Schwange gehen und die trefflichsten Jünglinge von wunderbarem Eifer für reine Theologie entbrennen, der Zwang in Hinsicht auf die zur Erlangung der akademischen Grade geforderten Lectionen gemildert, namentlich die über aristotelische Ethik freigegeben werde, die für die Theologie dasselbe sey, was der Wolf für das Lamm c). — Solchem Einflusse konnte

---

a) „In ea sum plane sententia, ut qui velit insigne aliquid vel in sacris vel in foro conari, parum effecturum, ni animum antea humanis disciplinis (sic enim philosophiam voco) prudenter, et quantum satis est, exercuerit. Nolo autem philosophando quemquam nugari; ita enim fit, ut communis etiam sensus tandem obliviscare. Sed ex optimis optima elige eaque tum ad scientiam naturae, tum ad mores formandos attinentia. Plurimum valent Aristotelis Moralia, Leges Platonis" etc.

b) Jürgens, Luther III, 204. vgl. den Brief an Joh. Lange, mit welchem er ihm die Sätze wider den Ablaß überschickt, de Wette I, 73: „Miror, quod eisdem oculis suum Aristotelem inspiciant, aut, si inspiciunt, quomodo non vident, Aristotelem nihil aliud esse per singula paene cola et commata, quam Momum, imo Momorum Momum."

c) Briefe von de Wette I, 140.

Melanchthon nicht widerstehen. Am 13. März 1519 schreibt er: wenn er überhaupt den Aristoteles lesen solle, so sey die Dialektik noch das Einzige, was einige Frucht bringen könne a). Ein Vierteljahr darauf war die leipziger Disputation, bei welcher Carlstadt den Satz vertheidigte, daß der freie Wille vor der Bekehrung gar nichts Gutes schaffen könne, sondern daß jedes gute Werk ausschließlich durch Gottes Wirksamkeit im Menschen zu Stande komme b). Luther ging noch weiter und wagte die Behauptung, der menschliche Wille werde von Gott hin und her gezogen, wie die Säge von des Arbeiters Hand. Melanchthon aber war mit Beiden vollkommen einverstanden c). Wie konnte da von Bestrebungen für die Ethik die Rede seyn, die, man fasse die Sache übrigens wie man wolle, doch eine ganz andere Ansicht vom Willen voraussetzen. Und was die Philosophie betrifft, so erscheint sie ihm jetzt so thöricht, daß er die Ausgabe von Aristophanes Wolken seinem Collegen Amsdorf deßhalb dedicirt, weil jene in ihnen verdientermaßen verspottet werde d). Aehnliche wegwerfende Aeußerungen treffen wir häufig bei ihm, unter Andern in der unter dem Namen des Didymus Faventinus zur Vertheidigung Luther's herausgegebenen, übrigens so kostbaren Rede e). Wie dieser an Bugenhagen, welcher von ihm eine Anweisung zum christlichen Leben verlangt hatte, um dieselbe Zeit schrieb f), der wahre Christ bedürfe keiner Sittenlehren; der

a) C. R. I, 75. vgl. de Wette a. a. O. 238.

b) Vergl. Dieckhoff, de Carolostadio Lutheranae de servo arbitrio doctrinae contra Eccium defensore; Gott. 1850.

c) Seckendorf, Hist. Luth. I, 75.

d) December 1520. C. R. I, 273. — e) Ebend. 286.

f) S. Mohnike's Vorr. zu Luther's Lebensende; Stralsund 1817: „Scripsisti, ut modum vivendi tibi scriberem. Vere Christianus non indiget praeceptis morum; fidei enim spiritus ducit eum ad omnia, quae Deus vult et fraterna exigit caritas. Haec itaque lege. Non omnes credunt evangelio. Fides sentitur in corde."

Geist des Glaubens führe ihn zu Allem, was Gott wolle und die brüderliche Liebe fordere; damit möge er sich begnügen; der Glaube aber werde im Herzen empfunden — so war der letztere auch für Melanchthon noch Alles in Allem. Einer weitern Entwickelung desselben nach der sittlichen Seite bedurfte es für ihn nicht; er lebte und webte in der h. Schrift, besonders in Paulus a).

Die Frucht davon, besonders von dem Studium des Römerbriefs, waren gegen Ende des Jahres 1521 die Hypotyposes theologicae, in welchen er sich entschieden von Aristoteles lossagt b). An sie schlossen sich 1522 die Anmerkungen zu dem gedachten Briefe c). Es kann nicht unsere Aufgabe seyn, ausführlicher die hier niedergelegte theologische Grundanschauung darzustellen, da dieß von Galle in eingehender Weise geschehen ist d). Im Wesentlichen kömmt sie auf die absolute Prädestinationslehre hinaus, ein Standpunct, welchen Melanchthon bis 1525 festhält. Geschieht dieß auch nicht mit völliger Sicherheit und scheute er sich auch mehrfach vor seinen harten Consequenzen — daß derselbe besondern ethischen Bestrebungen noch immer nicht günstig war, leuchtet ein. Zwar schreibt er 1525 eine beachtenswerthe Vorrede zu Cicero de officiis e). Außer der Form

---

a) Vgl. die Rede de studio doctrinae Pauli von 1520. C. R. XI, 34 f.

b) „Aristotelis doctrina est in universum libido quaedam rimandi, ut eum in paraeneticae philosophiae scriptoribus ne postremo quidem loco numerare conveniat."

c) C. R. XV, 441 ff.

d) Charakteristik Melanchthon's, S. 252 ff.

e) C. R. XI, 87 f.; die Ausgabe von 1534, ebend. S. 257 f., legt dann die weiter gehenden Ansichten über Werth und Bedeutung der Philosophie dar, welche wir unten erwähnen. — Den spätern Ausgaben ist eine Collatio actionum Atticarum et Romanarum ad decalogum beigefügt, in welcher die Uebereinstimmung des letztern mit den erstern dargestellt wird. Sie sollen gelesen werden „tamquam doctrina de virtute sumpta ex lege naturae seu e primorum patrum doctrina" — eine

rühmt er an ihnen ihren Nutzen für das bürgerliche Leben. Die Wissenschaften, durch welche die jungen Gemüther zur Tugend gereizt werden, sind für diese die Wiege. Cicero zeigt vortrefflich, was für jedes Alter in jeder Lage des Lebens sich ziemt. Er stellt in gehöriger Ordnung dem Leser die verschiedenen Arten der Tugend vor Augen; auf seine Cardinaltugenden lassen sich alle Sittenregeln zurückführen. Ein Thier ist, wer durch diese Lehre nicht gebildet, nicht gewöhnt wird zur Humanität und den bürgerlichen Pflichten — eine Ansicht, welche völlig unvereinbar erscheint mit den Sätzen der Hypotyposen, daß die glänzende Tugend eines Sokrates und Cato nur Laster und so gut eine Frucht des Fleisches sey, als Cäsar's Ermordung a). Melanchthon aber fand die Vereinigung noch in dem Gedanken, daß es sich hier nicht um die Religion handele — „de religione hic nihil dicimus." Aus ihrem Gesichtspunct die Sache betrachtet, fehlt dem natürlichen Menschen der Geist im höhern Sinne ganz und gar; nur Seele und Leib ist ihm geblieben. Paulus legt dem ersteren alle Wirksamkeit im Werke der Bekehrung bei, gar nichts dem Willen. Der Wille ist der Theil, welcher im eigentlichsten Sinne ertödtet wird; er kann also mit dem h. Geiste nicht zusammenwirken. Nicht auf eine Veränderung, auf eine förmliche Vernichtung der alten Natur kömmt es an. Es muß in dem Menschen ein neuer Wille geschaffen werden, vermöge dessen er zum Guten beständig gezogen wird, und diese Schöpfung vollbringt allein der h. Geist b).

Im Jahr 1525 erschien die letzte Ausgabe der Hypotyposen. Nur bis dahin hat sich Melanchthon öffentlich zu dem

---

Ansicht, die sich aus der Umwandlung erklärt, die, wie wir sehen werden, mit Melanchthon hinsichtlich der Ethik vorging. C. R. XVI, 528. u. 594.

a) Galle a. a. O. 254.

b) Galle 255 und der Abschnitt de gratia et effectu gratiae in den Anmerkungen zum Römerbrief, C. R. XV, 466 f.

in ihnen niedergelegten System einer auf absoluter Prädestination beruhenden Nothwendigkeit in allen Dingen bekannt. Sein milder, bei allem Streben nach wissenschaftlicher Consequenz im Grunde doch auf die praxis fidei gerichteter Sinn, fortgesetztes, tiefer eindringendes Schriftstudium, die bittern Früchte, welche er von dem Glauben an eine solche Nothwendigkeit im Leben sah, die vielfachen Veranlassungen zu Gutachten über wichtige praktische Fragen, vielleicht auch Erasmus durch seine Schrift de libero arbitrio führten ihn von ihr ab. Deßhalb blieb er noch weit entfernt von der Lehre des letztern und wandte sich noch dem strengen Augustinismus zu, bis der Streit Luther's mit Erasmus, die eingehendere Beschäftigung mit andern Lehrern der alten Kirche und die zunehmenden Berathschlagungen in den Religionsangelegenheiten ihn bewogen, auch dieses System immer mehr zu mildern [a]).

Die ersten sichern Spuren davon finden wir in den in der Mitte des Jahres 1527 herausgegebenen Scholien zum Kolosserbriefe, welche, wie gesagt, für die Entwickelung des melanchthon'schen Lehrbegriffs von entschiedener Bedeutung sind [b]). In der an Alexander Drachstädt gerichteten Dedication schreibt er, er habe hier vielerlei gerade jetzt verhandelte Streitpuncte berühren müssen und bei Besprechung derselben den Lesern nicht bloß seine Sorgfalt, sondern auch seine Billigkeit — ἐπιείκειαν — beweisen wollen, welche in kirchlichen Zerwürfnissen vor Allem zu bewähren sey; denn anders könne die Eintracht der Kirche nicht erhalten

a) S. die Auseinandersetzung bei Galle 266 f., in welcher man nur die beiden Epochen noch etwas schärfer geschieden wünscht.

b) Schon in dem Briefe an Luther v. 2. Oct. 1527 (C. R. I, 893), dann in der unten zu erwähnenden Ratio discendae theologiae verweist Melanchthon selbst auf sie: „Post hanc (epistolam ad Galatas) et Colossenses legendi cum commentario meo, in quo etiam volui complecti praecipuos locos. Iuberem et meos communes locos legere, sed multa sunt in illis adhuc rudiora, quae decrevi mutare. Facile tamen intelligi potest, quid mihi displiceat ex meis Colossensibus, ubi locos aliquot mitigavi." C. R. II, 457.

oder wieder hergestellt werden. Homer sage, aller Dinge werde man überdrüssig, nur nicht des Streites. Das sey leider nur zu wahr in der Kirche, wo oft neue Kämpfe und Unruhen ohne alle hinreichende Ursache erregt würden von ehrgeizigen Menschen. Nur wenn Christus ihn wieder herstelle, sey Hoffnung auf Frieden u. s. w. [a]).

Unter jenen Streitpuncten versteht er offenbar besonders den über den freien Willen. Ueber ihn schaltet er einen eignen Abschnitt ein [b]), dessen Resultat ist, daß, da Gott nicht Urheber des Bösen sein könne, der Mensch eine gewisse Wahlfreiheit besitze und zwar nicht bloß in Beziehung auf die natürlichen Arbeiten und Beschäftigungen des Lebens, sondern auch, um mit Erfolg einem ehrbaren und rechtlichen Wandel — der iustisia civilis — nachzustreben. Doch bleibt diese Freiheit immer noch beschränkt, theils durch das sündliche Gelüst, theils durch die Versuchungen des Teufels, und gar nichts gilt sie in Beziehung auf die Wiedergeburt und Heiligung.

Kürzer, aber beinahe noch schärfer hebt er die hier berührten Puncte in den so wichtigen Visitationsartikeln hervor, welche 1527 lateinisch, 1528 erweitert und mit Luther's Vorrede deutsch erschienen [c]). Außerdem dringt er auf die Predigt des Gesetzes und der Buße. Die Prediger sollen auch einzelne Tugenden zum Gegenstand ihrer Vorträge machen, die fleischliche Sicherheit, welche sich auf den rechtfertigenden Glauben stützt, bekämpfen und über unbedeutende Abweichungen in der äußern Kirchenordnung nicht streiten. Amsdorf, mehr noch Agricola nahmen daran gewaltigen Anstoß. Letzterer, welcher jetzt mit seinem

a) C. R. I, 874.

b) Fast ganz mitgetheilt bei Galle 275 f. Vgl. Melanchthon an Luther vom 20. Oct. 1527: „Attigi in Colossensibus hanc ipsam causam eamque, ubi primum occasio fuerit, in aliquo alio scripto cogito copiosius explicare. C. R. I, 898.

c) Beide Ausgaben zusammen von Strobel. Altdorf; 1777.

Antinomismus zuerst hervortrat, war nahe daran, einen heftigen Streit zu veranlassen. Durch Luther wurde er noch zur Ruhe gebracht a).

Unterdessen hatte Melanchthon sich dem Studium der Philosophie und dem Aristoteles wieder mehr zugewandt. Sein College Milich empfiehlt in einer von Melanchthon verfaßten Promotionsrede von 1528 über die Dialektik b) nicht bloß diese, sondern auch die philosophische Sittenlehre, damit die Grenzen zwischen ihr und der christlichen Lehre gehörig inne gehalten werden können. Melanchthon selbst gibt die Dialektik 1529 verbessert heraus c) und hat die Erklärung von den beiden ersten Büchern der aristotelischen Ethik beendigt d). In der trefflichen Ratio discendae theologiae von 1530 aber wünscht er am Schlusse, die Theologen möchten die Philosophie nicht vernachlässigen, welche Manche bloß deßhalb tadeln, weil sie dieselbe nicht kennen. Wäre dieß der Fall, sie würden sie höher halten; freilich dürfe sie aber auch nicht thörichterweise mit dem Evangelium vermischt werden e).

Zeigte sich schon in den oben angeführten Schriften manche Spur einer Neigung, den strengeren Augustinismus zu verlassen, so kann man dieselbe auch, zwar nicht in dem 18. f), wohl aber in dem 19. Artikel der Augustana nach

---

a) Planck's prot. Lehrbegr. II, 394 f.; Matthes, Melanchthon 92 f. — b) C. R. XI, 159 seq.

c) An Myconius, 10. Juni, ebend. I, 1074.

d) An Camerarius, 8. Juni 1528, ebd. 983. und 28. Aug. 1529, ebd. 1093; die Enarratio selbst XVI, 277 ff.

e) C. R. XI, 25. und Strobel Melanchthon's Verdienste um Aristoteles; neue Beitr. IV, S. 165.

f) So Galle a. a. O., S. 286. wegen der Stelle: „Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere." Er meint, Melanchthon habe durch dieß certe absichtlich auf eine gewisse Mitwirkung des Willens im Werke der Bekehrung

der lateinischen Bearbeitung finden. In der deutschen heißt er: „Von Ursach der Sünden wird bei uns geleret, daß, wiewol Gott der Allmächtige die gantze Natur geschaffen hat und erhelt, so wirket doch der verkerte Wille die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes, wie denn des Teufels Wille ist und aller Gottlosen, welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen gewand hat, wie Christus spricht, Joh. 8., der Teufel redet Lügen aus seinem Eigen." Im lateinischen Text aber steht „non adiuvante Deo." Gilt es nun bloß einen Beistand, eine Mithülfe Gottes, so scheint der Wille im Werk der Bekehrung doch nicht unthätig, mithin der klare Synergismus gelehrt zu seyn. Indeß ist darauf wegen der Ursprünglichkeit des deutschen Textes, dessen Sinn nicht zweifelhaft ist, so viel nicht zu geben.

Der Arbeiten, welche der augsburger Reichstag brachte, ungeachtet gehen die Bemühungen Melanchthon's um Aristoteles fort. Er widmet in diesem Jahre dem Ritter Ulrich Silling (Schilling) den Commentar zu mehreren Büchern der Politik, auch damit er seine Philosophie gegen das unbillige Urtheil mancher Leute vertheidige a). Im folgenden Jahre ermahnt Cruciger zu ihr in einer Promotionsrede de ordine discendi b), während Melanchthon wiederholt die Dialektik und einen neuen Commentar zum Römerbriefe bearbeitet. Er dedicirt ihn dem Erzbischof Albrecht von Mainz und desavouirt dabei geradezu die Annotationes von 1522 c). Wie sehr er hier von den früheren strengeren Behauptungen abgeht, wie entschieden er ins-

hindeuten wollen. Allein die ganze Stelle ist, wie auch ausdrücklich gesagt wird, ein Citat aus Augustin. Hypognostic. III, 4. (ed. Antwerp. T. X. App. p. 8.). Bei ihm aber ist der Sinn: „geschweige denn."

a) C. R. II, 452 f.; der Commentar selbst XVI, 417 ff.

b) Ebend. XI, 209 f.

c) Ebend. II, 611: „Ante aliquot annos edita est sylvula quaedam

besondere mit Berufung auf die übrigen Lehrer der alten Kirche im Gegensatz zu Augustin in dem Menschen selbst eine gewisse Ursache der Erwählung zugesteht, wenn er dieselbe auch keineswegs als Verdienst betrachtet wissen will, hat Galle a) ausführlich gezeigt. — In demselben Jahre widmet er Silling das fünfte Buch der aristotelischen Ethik b) und behandelt die Frage: „Ob die Philosophie der Frömmigkeit schade" in einer Weise, bei der wir etwas verweilen müssen c).

Er will nicht ausführlich den Nutzen darthun, den der Theolog aus den einzelnen Theilen der Philosophie schöpfen könne. Er sey zu bekannt, als daß auch Undankbare ihn abzuleugnen vermöchten. Nur kurz will er sich mit der Art von Leuten auseinandersetzen, welche die Frömmigkeit zum Vorwande für ihre Trägheit (ignavia) nehmen, um sich mit diesen Studien nicht zu beschäftigen. Nichts aber kann redlichen Männern die Philosophie mehr empfehlen, als wenn sie sich überzeugen, daß dieselbe Gott gefalle, wenn sie sehen, zu welchem Zwecke sie dem menschlichen Geschlecht von ihm verliehen sey, und bedenken, daß seine Gabe nicht verachtet, vielmehr mit besonderer Pietät bewahrt und hoch gehalten werden müsse. Vielleicht seyen Andere scharfsichtiger. Er bekenne hierin gern seine Schwäche. Gerade nachdem er die lautere Lehre des Evangeliums kennen gelernt, habe er Wesen und Werth der Philosophie erst recht eingesehen und hoffe, Viele würden mit ihm übereinstimmen. So verkehrt aber sey bei vielen Andern der Sinn,

---

commentariorum in Romanos et Corinthios meo nomine, quam ego plane non agnosco. Hanc ut opprimerem, paravi enarrationem locupletiorem in Romanos." Diese Ausgabe wurde 1538 und 1535 wiederholt.

a) A. a. O. 287 f.

b) C. R. II, 585. vgl. 595. Gleich darauf kam auch das dritte hinzu, XVI, 277.

c) Ebend. X, 689 f. Vgl. auch die schönen Distichen „In Ethica", ebend. 587.

daß da, als die Theologen jenen Werth nicht gekannt, Jedermann geglaubt habe, sich dem Studium der Philosophie widmen zu müssen. Jetzt, da das Evangelium denselben gezeigt, scheue sich Niemand so sehr vor ihr, als die, welche für Beflissene der Gottesgelahrtheit gehalten seyn wollen, was denn in Beziehung auf die einzelnen philosophischen Disciplinen, besonders hinsichtlich der Moral ausgeführt wird.

Welch' ein Abstand, blicken wir zehn Jahre zurück; und wie benutzte Melanchthon „die halcyonischen Tage", welche das Jahr 1533 brachte, um die Lethargie in Beziehung auf die Philosophie durch jedes Mittel auszutreiben! So bereitete er auch eine Bearbeitung der Physik vor, welche Milich herausgeben und die nicht bloß die gewöhnlichen Schulfragen, sondern weit nützlichere und angenehmere Dinge enthalten sollte, würdig eines philosophischen Mannes a). Der Plan wurde im nächsten Jahre weiter verfolgt. In dem ersten der beiden darauf bezüglichen Briefe an Arn. Büren (eigentlich Warwick aus Büren) bekennt er dem für die alte Philosophie begeisterten Freunde, er habe beschlossen, sich gleichfalls ganz in ihr Studium zu versenken und wünscht nichts mehr, als mit ihm in irgend einem stillen Winkel dafür leben zu können b). Indeß kam es für jetzt noch nicht zur Ausgabe der Physik. Dagegen fand er Veranlassung, die aristotelische Ethik wieder aufzunehmen. In der Vorrede zu den im Anfange des J. 1535 edirten Büchern derselben tadelt er die, welche, wie Aristophanes, Ruhm durch Verspottung der Philosophie überhaupt gesucht, im reinen Gegensatz zu den eignen früheren

---

a) An Camerarius, 5. Dec. 1533, C. R. II, 687.; vgl. die Distichen de initiis doctrinae physicae, ebend. X, 539.

b) 1. Febr. 1534, ebd. 702: „Postquam et tu veteris philosophiae studio flagras et ego me plane in hoc ipsum doctrinae genus abdere constitui" etc. Vgl. an Fuchs, 30. April, ebd. 718.

[illegible] [illegible] am scheinbarsten könne der Tadel gegen die Ethik motivirt werden. Denn — möge man fragen — was nütze sie, wenn es auch eine Wissenschaft von [illegible] dem Leben, da doch fast alle Menschen mehr durch den Naturtrieb, als durch Lehre und Weisheit regiert würden: werden sie nun weder durch die wunderbaren Le[illegible] in Komödien und Tragödien gerührt, noch durch die Drohungen und Strafen der göttlichen und menschlichen Gesetze gezügelt — was helfen dann die zarten und zierlichen Erörterungen — dulces et venustae disputationes — der Philosophen? Das ist insofern richtig, als zwischen dem Verstand und dem Streben des natürlichen Menschen immer ein großer Streit obwaltet, und den Grund davon kennen die recht gut, welche sich zur Lehre der Kirche bekennen. Er ist im höchsten Grade beklagenswerth. Ist aber die Ethik deßhalb etwa trügerisch oder auch nur unnütz? Im Gegentheil — es ist Gotteslästerung, das unserm Geiste von ihm eingepflanzte Licht, welches Gutes und Böses unterscheidet, oder die praktischen Principien und Beweisführungen für ungewiß erklären und verwerfen zu wollen. „Du sollst nicht falsch Zeugniß reden" sagt Gottes Wort. Also dürfen wir keine Freude an Verdrehung der Wahrheit haben oder schlechte Künste suchen, um sie zu nichte zu machen. Allerdings gibt es eine wahre und sichere Sittenlehre, welche aus jenem dem menschlichen Geiste von Gott eingepflanzten Licht oder aus den natürlichen Gesetzen geschöpft wird. Wie für den Geist es durch sich selbst feststeht, daß 2×4=8 ist, eben so fest steht das Urtheil: Ehebruch ist schändlich und zu fliehen a). —

Darauf eine Auseinandersetzung des Nutzens der Ethik, welcher groß ist, wenn das Bekenntniß zum Sohne Gottes hinzukömmt. Denn allerdings muß zwischen der Lehre und Zucht des Gesetzes und dem Evangelium scharf unterschie-

---

a) An Büren, Febr. 1535; C. R. II, 849 f.

den werden. Ihm komme dabei ein Gleichniß vom Maulbeerfeigenbaum in den Sinn. Dieser Baum bezeichnet das Volk des Gesetzes. Wie aber seine Früchte nur reif werden, wenn man sie mit einem eisernen Instrument aufritzt und Oel hineingießt, so nützt die Lehre des Gesetzes den Hörern, wenn sie dadurch gezüchtigt, zugleich aber mit dem Oel des Evangeliums befeuchtet werden [a]). Zu dem Unterschied nun zwischen der Philosophie, welche hier das Gesetz in einem gewissen Sinne mit unter sich begreift, und zwischen dem Evangelium, dient vor Allem Aristoteles; denn die Tollheit der Epikureer und Stoiker ist unbedingt zu verwerfen. Ihn, besonders seine Lehre von der Gerechtigkeit im fünften Buche der nikomachischen Ethik müssen alle guten Köpfe, vornehmlich die Theologen studiren. Er selbst habe sie erst allmählich und zwar aus Plato begriffen. Und wenn nun auch die Göttin der Gerechtigkeit von der Erde vertrieben sey, so wissen wir doch, daß Gottes Wort von der Gerechtigkeit nicht untergehen kann — Grundsätze, welche bald darauf wiederkehren, als Melanchthon demselben Freunde die besondere Ausgabe jenes fünften Buches widmet [b]). Wie feind er jedoch bei aller Liebe zur Philosophie jeder Art von Sophistik war, zeigt eine um dieselbe Zeit über den Haß gegen sie gehaltene Rede [c]).

a) Später vergleicht er dann wieder die Philosophie mit dem Feigenblatt, welches die Blöße des gefallenen Menschen nicht decken und nicht verglichen werden könne mit dem ursprünglich in ihm leuchtenden göttlichen Ebenbilde, dem Sohne Gottes. An Rebmann, C. R. VII, 769 f. Aber auch jüdische Ideen sind von Christus fern zu halten; ebd. S. 582.

b) An Büren, 13. März 1535, C. R. II, 865: „Qui liber, ut scis, iustitiae imaginem pulcherrimam ac verissimam pingit planeque talem, qualis Apellis est color in tabulis. — Erit igitur auspicium nostrae amicitiae iustitia, quae, ut universae societatis humanae, ita maxime vinculum esse debet nostrae coniunctionis, quia amicitiam virtutis causa colere debemus." Vgl. auch S. 965.

c) C. R. XI, 266 f.

Aeußerungen. Noch am scheinbarsten könne der Tadel gegen die Ethik motivirt werden. Denn — möge man fragen — was nütze sie, wenn es auch eine Wissenschaft von ihr gebe, dem Leben, da doch fast alle Menschen mehr durch den Naturtrieb, als durch Lehre und Weisheit regiert würden? Werden sie nun weder durch die wunderbaren Lebensbilder in Komödien und Tragödien gerührt, noch durch die Drohungen und Strafen der göttlichen und menschlichen Gesetze gezügelt — was helfen dann die zarten und zierlichen Erörterungen — dulces et venustae disputationes — der Philosophen? Das ist insofern richtig, als zwischen dem Verstand und dem Streben des natürlichen Menschen immer ein großer Streit obwaltet, und den Grund davon kennen die recht gut, welche sich zur Lehre der Kirche bekennen. Er ist im höchsten Grade beklagenswerth. Ist aber die Ethik deßhalb etwa trügerisch oder auch nur unnütz? Im Gegentheil — es ist Gotteslästerung, das unserm Geiste von ihm eingepflanzte Licht, welches Gutes und Böses unterscheidet, oder die praktischen Principien und Beweisführungen für ungewiß erklären und verwerfen zu wollen. „Du sollst nicht falsch Zeugniß reden" sagt Gottes Wort. Also dürfen wir keine Freude an Verdrehung der Wahrheit haben oder schlechte Künste suchen, um sie zu nichte zu machen. Allerdings gibt es eine wahre und sichere Sittenlehre, welche aus jenem dem menschlichen Geiste von Gott eingepflanzten Licht oder aus den natürlichen Gesetzen geschöpft wird. Wie für den Geist es durch sich selbst feststeht, daß $2 \times 4 = 8$ ist, eben so fest steht das Urtheil: Ehebruch ist schändlich und zu fliehen a). —

Darauf eine Auseinandersetzung des Nutzens der Ethik, welcher groß ist, wenn das Bekenntniß zum Sohne Gottes hinzukömmt. Denn allerdings muß zwischen der Lehre und Zucht des Gesetzes und dem Evangelium scharf unterschie-

a) An Büren, Febr. 1535; C. R. II, 849 f.

den werden. Ihm komme dabei ein Gleichniß vom Maulbeerfeigenbaum in den Sinn. Dieser Baum bezeichnet das Volk des Gesetzes. Wie aber seine Früchte nur reif werden, wenn man sie mit einem eisernen Instrument aufritzt und Oel hineingießt, so nützt die Lehre des Gesetzes den Hörern, wenn sie dadurch gezüchtigt, zugleich aber mit dem Oel des Evangeliums befeuchtet werden [a]). Zu dem Unterschied nun zwischen der Philosophie, welche hier das Gesetz in einem gewissen Sinne mit unter sich begreift, und zwischen dem Evangelium, dient vor Allem Aristoteles; denn die Tollheit der Epikureer und Stoiker ist unbedingt zu verwerfen. Ihn, besonders seine Lehre von der Gerechtigkeit im fünften Buche der nikomachischen Ethik müssen alle guten Köpfe, vornehmlich die Theologen studiren. Er selbst habe sie erst allmählich und zwar aus Plato begriffen. Und wenn nun auch die Göttin der Gerechtigkeit von der Erde vertrieben sey, so wissen wir doch, daß Gottes Wort von der Gerechtigkeit nicht untergehen kann — Grundsätze, welche bald darauf wiederkehren, als Melanchthon demselben Freunde die besondere Ausgabe jenes fünften Buches widmet [b]). Wie feind er jedoch bei aller Liebe zur Philosophie jeder Art von Sophistik war, zeigt eine um dieselbe Zeit über den Haß gegen sie gehaltene Rede [c]).

---

a) Später vergleicht er dann wieder die Philosophie mit dem Feigenblatt, welches die Blöße des gefallenen Menschen nicht decken und nicht verglichen werden könne mit dem ursprünglich in ihm leuchtenden göttlichen Ebenbilde, dem Sohne Gottes. An Medmann, C. R. VII, 769 f. Aber auch jüdische Ideen sind von Christus fern zu halten; ebd. S. 582.

b) An Büren, 13. März 1535, C. R. II, 865: „Qui liber, ut scis, iustitiae imaginem pulcherrimam ac verissimam pingit planeque talem, qualis Apellis est color in tabulis. — Erit igitur auspicium nostrae amicitiae iustitia, quae, ut universae societatis humanae, ita maxime vinculum esse debet nostrae coniunctionis, quia amicitiam virtutis causa colere debemus." Vgl. auch S. 965.

c) C. R. XI, 266 f.

Unter solchen Einflüssen, Stimmungen und Bestrebungen kam nun die Bearbeitung der Loci zu Stande. Was die treffliche Dedication an Heinrich VIII. von England a) sagt, daß er die vorzüglichsten Lehrstücke der christlichen Lehre gesammelt habe, von denen er glaube, sie trügen am meisten bei zur Nahrung der Frömmigkeit und seyen von Nutzen für das Leben und die Uebung der Gläubigen, hat Melanchthon in einer Weise ausgeführt, welche seinen Namen allein unsterblich machen müßte, wenn auch noch später Erasmus b) nicht ganz Unrecht hatte mit dem Vorwurfe, er gehe für den schärfer sehenden Leser über schwierige Puncte noch zu leicht hinweg. Des letztern Definition vom freien Willen war zwar noch nicht aufgenommen. Sie adoptirte Melanchthon erst nach Luther's Tode. Im Uebrigen aber hatte er sich Erasmus bedeutend genähert und bekannte sich in der Hauptsache offen zu einem milden Synergismus c). Derselbe zieht sich durch die bedeutenden ethischen Partien hindurch, an denen das Werk so reich ist und die Melanchthon fortwährend mit besonderer Vorliebe behandelte. Vgl. z. B. Loc. IV. über die menschlichen Kräfte und den freien Willen; VI. vom Gesetz, mit der schönen Erklärung des Dekalogus; IX. von den guten Werken; XIV. über die Prädestination; XVIII. über das Kreuz und den Trost darin; XX. über die Obrigkeit und ihre Würde;

---

a) C. R. II, 921 f.; vgl. die brieflichen Aeußerungen an Freunde S. 871. und 949.

b) Vom 6. Juni 1536: „In scriptis tuis, in quibus multa mihi vehementer arrident, interdum desidero plusculum circumspectionis. Frequenter enim sic leviter capita rerum attingis, ut negligere videaris, quid arguto lectori venire possit in mentem." Ebd. III, 87. Es ist — er starb am 11. Juli — sein letzter Brief an Melanchthon.

c) Zusammengefaßt in den Worten: „In hoc exemplo videmus coniungi has causas, verbum, spiritum s. et voluntatem, non sane ociosam, sed repugnantem infirmitati suae." Galle a. a. O. S. 300.; vgl. Planck, prot. Lehrbegr. IV, 556 f.

XXIV. über die christliche Freiheit. Dabei sehen wir noch ab von den erst 1552 hinzugekommenen Erklärungen der wichtigsten theologischen Begriffe a).

So sehr dringt Melanchthon jetzt auf den neuen Gehorsam, daß er denselben geradezu für nöthig zum ewigen Leben hält b). Und wie man sich nun auch den etwas verwickelten Handel mit Cordatus im Einzelnen zurecht legen mag — es wird aus den jetzt vorliegenden Aufzeichnungen Ratzeberger's klar, daß Melanchthon, nach ihm Cruciger, 1536 die guten Werke in dem Artikel von der Rechtfertigung für die conditio sine qua non erklärt hatte c), so weit er davon entfernt blieb, ihnen deßhalb eine Verdienstlichkeit zur Seligkeit beizulegen d). Kurz, die ganze Richtung Melanchthon's geht gegen Ende des zweiten Jahrzehends seiner Wirksamkeit immer entschiedener auf die Ethik. Und was die Philosophie betrifft, so macht er nicht bloß wiederholt in den stärksten Ausdrücken ihre Bedeutung für die Theologie geltend, welche ohne dieselbe nur Unheil bringt und gar nichts gilt e), sondern giebt auch

a) Loci, ed. Detzer II, 251 ff.

b) Loci communes, deutsch von J. Jonas, Wittenb. 1536. S. 75: „Derhalben wird das ewige Leben nicht gegeben wegen der Würdigkeit unserer guten Werke, sondern aus Gnaden um Christi willen, und ist doch dieser neue geistliche Gehorsam nöthig zum ewigen Leben, dieweil er auf die Versöhnung mit Gott folgen muß."

c) Ratzeberger's handschriftliche Geschichte über Luther und seine Zeit, herausg. v. Neudecker. Jena 1850. S. 81 ff.; vgl. C. R. III, 159 ff.

d) Vgl. Erotemata dialectices, ib. XIII, 674: „Est autem causa vere sic dicta, quae non solum adest ociosa, sed etiam re ipsa agit aliquid in pariendo effectum, aut pars est eius rei, quae constituitur. Sed causa sine qua non nihil agit, nec est pars constituens, sed tantum est quiddam, sine quo non sit effectus, seu quod, si non adesset, impediretur agens, ideo, quia illud non accessisset."

e) S. die schöne Promotionsrede de philosophia, C. R. XI, 278 f.: „Omnino Ilias malorum est inerudita theologia. Est enim

Veranlassung, daß die in Abgang gekommenen öffentlichen Redeübungen und Disputationen der Studirenden wieder eingeführt werden, um sie in der Philosophie und der Sicherheit des Urtheils zu fördern a).

Wir gedachten bereits des Planes, die ganze Physik zu bearbeiten, und der Hindernisse, welche seiner Ausführung entgegentraten. Aehnlich ging es mit der Lehre von der Seele, welche besonders zu behandeln, Melanchthon sich vorgenommen hatte, und worin er sich über die ganze menschliche Natur verbreiten wollte b). Die vielfachen religiösen Verhandlungen ließen ihn fürs Erste nicht dazu kommen c). Aber er war dadurch auf die psychologischen Grundlagen der Ethik geführt worden. Das zeigte sich in der ersten besondern Behandlung derselben, welche er 1538 d) unter dem Titel: Epitome philosophiae moralis, erscheinen ließ. Sie ist dem jüngern Brück dedicirt, der in Wittenberg die Rechte studirte, und durch einen Commentar zu dem viel belobten fünften Buche der nikomachischen Ethik vervollständigt. Schon daraus, wie aus dem bisher Bemerkten, ergibt sich, daß sie nach ihrer philosophischen Seite ganz auf aristotelische Principien gebaut seyn wird. Die

---

confusanea doctrina, in qua magnae res non explicantur diserte, miscentur ea, quae oportebat seiungi, rursus illa, quae natura coniungi postulat, distrahuntur, saepe pugnantia dicuntur, vicina arripiuntur pro veris ac propriis. Postremo tota doctrina monstrosa est" etc., und die beiden Reden über Arist. ebend. S. 342. und S. 647.

a) S. die Ansprache an die Studirenden im C. R. III, 189. — Vgl. VII, 622: „Quantum possumus, Deo iuvante ego et alii in hac academia sumus hortatores, ut iuventus discat doctrinam de Deo et adiungat veram philosophiam."

b) An Camerarius, 24. Mai 1535. C. R. II, 878.

c) An Veit Diedrich, 13. Juli 1537; ebend. III, 388.

d) Nicht erst 1539, wie Pelt a. a. O. 273. angibt. Vgl. C. R. III, 359; XVI, 20 f. Außer den von Bindseil aufgeführten und benutzten straßburger Ausgaben liegt noch eine sehr schöne baseler von 1538 und eine leipziger von 1539 vor.

Dedication spricht sich darüber des Weitern aus, indem sie, sowohl was die Methode, als was die Idee der Tugend betrifft, welche Aristoteles mit Recht in die richtige Mitte setze, ihn über alle Andern stellt. Daneben hebt sie die Nothwendigkeit hervor, die menschliche Natur zu erforschen, das Verhältniß ihrer verschiedenen Seiten und die Bestimmung einer jeden von ihnen zu erwägen und auf die eigentlichen Ursachen der Handlungen einzugehen. So weise die Ethik auf die Physik zurück. Die Ausführung zerfällt in zwei Bücher, ist aber noch sehr ungleich und verbreitet sich, nachdem sie den Unterschied zwischen Philosophie und Evangelium in der schon berührten Weise festgestellt und die Berechtigung der Sittenlehre dargestellt hat, im ersten Buche (a. a. O. S. 20—64.), über die Bestimmung des Menschen, die Hauptfrage in der Moralphilosophie. Man kann sie zunächst fassen als Gehorsam gegen die Vernunft. Da aber die rechte Philosophie nur ein Theil ist des göttlichen Gesetzes, so ist es angemessener, als menschliche Bestimmung den Gehorsam gegen Gott anzunehmen, während sie nach dem Evangelium darin besteht, daß der Mensch die ihm um Christi willen dargebotene göttliche Barmherzigkeit anerkennt, annimmt, aus Dankbarkeit für diese Wohlthat Gott gehorcht und seinen Ruhm verherrlicht. Nach Widerlegung der epikureischen Ansicht wird dem gemäß der Begriff der Tugend gewonnen. Sie ist diejenige Beschaffenheit — habitus —, welche den Willen zum Gehorsam gegen die Vernunft, weiter gegen Gott bestimmt — „inclinat." In diesem Gehorsam besteht ihre vorzüglichste Wirksamkeit. Die Ursachen der Tugend liegen in dem richtigen Urtheil des Verstandes, welcher das Sittengesetz, natürliches und göttliches, erkennt, und in dem solchem Urtheil folgenden Willen. Näher betrachtet überlegen und wählen wir bei der Tugend. Sie ist ein habitus electivus und führt so zu jener mediocritas, welche die Vernunft verlangt. Demnach muß es einen freien Willen ge-

ben, eine Untersuchung, bei welcher man sich nach zwei Seiten hin vor übertriebenen Ansichten hüten muß, damit man weder der Sittlichkeit Eintrag thue, noch die Segnungen Christi verdunkele. Das Richtige auf christlichem Standpuncte ist, daß wir den Mahnungen des h. Geistes oder dem Worte Gottes nicht widerstreben, sondern uns durch das Wort Gottes ermuntern und ihm zustimmen. Dann ist der heil. Geist zugleich wirksam. Auf eine Darstellung der Affecte, welche besonders die Zurückweisung der stoischen Apathie bezweckt, und auf eine Erörterung der Frage, ob, nach Plato, die Menschen im Grunde wider ihren Willen schlecht seyen, folgt eine Eintheilung der Tugend. Bei ihr geht aber Melanchthon nicht, wie man hier erwarten sollte, auf die Cardinaltugenden der griechischen Philosophie, sondern zunächst auf den Dekalogus zurück a). Seine beiden Tafeln geben die Haupteintheilung der Tugenden, welche sich auf Gott und auf die Menschen beziehen. Zu jenen gehören die innere und äußere Gottesverehrung; zu diesen die allgemeine und besondere Gerechtigkeit, die Enthaltsamkeit und die Wahrhaftigkeit. Nun erst wird der Versuch gemacht, die Tugenden auf philosophischem Wege nach den Zwecken der menschlichen Natur zu entwickeln, eine Entwickelung, welche mit der Frömmigkeit abschließt und dann mit jener Eintheilung nach dem Dekalog verglichen wird. Dabei wird immer vorausgesetzt, daß er mit dem natürlichen Sittengesetz und den aus ihm abzuleitenden praktischen Principien zuletzt identisch ist b). — Das zweite Buch versucht, als eine besondere Ethik die verschiedenen Arten der Tugend genauer darzustellen, beschäftigt sich aber fast ausschließlich mit der Gerechtigkeit, „der Königin der Tugenden", deren einzelnen Zweigen und den

a) Vgl. auch den Brief an M. Delius, welchen dieser seinen vier Büchern de arte iocandi vorsetzte, C. R. VIII, 461., besonders 464.

b) S. 56: „Leges naturales sunt ipsae leges decalogi."

damit zusammenhängenden, zum Theil ziemlich casuistischen Fragen. Diese Fragen, z. B. über den Unterschied zwischen dem strengen Recht und der Billigkeit; ob nach ihr oder nach dem geschriebenen Recht zu urtheilen sey; über das Recht des Besitzes; über den Tyrannenmord; ob es erlaubt sey, Zinsen zu nehmen — wurden auch in den von Melanchthon selbst oder doch unter seinen Auspicien verfaßten und gehaltenen sog. Declamationen und sonst vielfach erörtert und nicht bloß nach philosophischen, sondern christlichen Principien entschieden a). Sie und die von ihnen noch zu sondernden Propositionen zu den öffentlichen Disputationen enthalten ein reiches ethisches Material und bezeugen das lebhafte Interesse, mit welchem dasselbe damals in Wittenberg verarbeitet ward. Auch hat in den 1545 von Melanchthon revidirten, 1546 publicirten Gesetzen für die Universität der Ethicus die ihm gebührende Stelle b).

Die Epitome wurde öfters aufgelegt und insofern erweitert, als schon in der straßburger Ausgabe von 1540 die Tugend vollständiger behandelt, auch außer dem Commentar zum fünften Buche der nikomachischen Ethik noch eine Abhandlung über die Contracte und über die verschiedenen Verwandtschaftsgrade beigefügt ward c). Im Wesentlichen aber blieb sie bis 1550 dieselbe, nämlich ein Versuch, auf der einen Seite philosophische und christliche Ethik aus einander zu halten, auf der andern die Puncte anzudeuten, wo sich jene von dieser müsse durchdringen lassen. Zu einer genaueren Durchführung, zu einer tieferen Durchdringung und Befruchtung des philosophischen mit dem theologischen Element kam es nicht. In jenem Jahre aber nimmt Melanchthon wenigstens einen kräftigeren Anlauf dazu durch die Ethicae doctrinae elementa,

---

a) Vgl. C. R. XI, 66. 357. 550. 630. 669. 908.

b) Ebend. X, 1010. Strobel's neue Beitrr. I, 134.

c) C. R. XVI, 13 f. Die Abhandlungen selbst S. 458 ff.

welche er seinem oben erwähnten Freunde Büren widmet a). Zwar sagt er in der Dedication, er wolle nach dem Beispiel des Sokrates über dieselben Dinge dasselbe, nur wahr und mit den eigentlichen Ausdrücken, sagen; zwar wird das Buch zu Anfang und in den Columnentiteln auch als Epitome bezeichnet; daher es nicht befremden kann, daß es bei oberflächlicher Betrachtung vielfach mit derselben verwechselt ward. Sieht man aber schärfer zu, so bestätigt sich die schon durch den veränderten Haupttitel und die neue Dedication wahrscheinlich gemachte Vermuthung, daß wir hier b) eine von der früheren mehrfach abweichende Bearbeitung vor uns haben, in welcher jene Durchführung fester angestrebt und gerade die Hauptfrage rein theologisch beantwortet wird. Es ist die nach dem höchsten Gut. Sowohl in metaphysischer als sittlicher Beziehung ist es Gott; näher die ewige und unwandelbare Weisheit in Gott, welche das Recht feststellt und den Unterschied heiligt zwischen ihm und dem Unrecht, und der immer auf das Recht gerichtete göttliche Wille c). Danach wird jetzt der Begriff des sittlich Guten im Menschen und der Tugend bestimmt. Die letztere wird wieder nach dem Dekalog eingetheilt, aber bei den Tugenden der ersten Tafel ist Alles auf die Idee des Bundes mit Gott und des göttlichen Ebenbildes bezogen. Die theologische Tendenz geht auch durch die Tugenden der zweiten Tafel viel bestimmter hindurch d)

a) C. R. VII, 684 ff. — Vgl. auch die Vorrede zu Büren's Schrift: Caussae, cur scholae philos. praefecti in acad. Rostoch. in disciplina resarcienda elaboraverint. Viteb. 1556. C. R. VIII, 628 ff. und XVI, 14.

b) C. R. XVI, 165 — 276.

c) „Bonum morale est ipse Deus, videlicet sapientia aeterna et immota in Deo, ordinans recta et sanciens discrimen inter recta et non recta, et voluntas Dei semper volens recta." Vgl. auch die Dedication an die brandenburgischen Fürsten v. J. 1558. C. R. IX, 512.

d) Vgl. was beim achten Gebot über die Wahrhaftigkeit bemerkt

und legt sich besonders bei der Auseinandersetzung über die Gerechtigkeit zu Tage, weil Melanchthon dazu durch die Verhandlungen des regensburger Reichstages und durch das, was sich daran knüpfte, veranlaßt worden war a). Auch zieht er weit häufiger Schriftstellen, namentlich in der Lehre vom freien Willen heran und widerlegt die aus ihnen gegen dieselbe überhaupt hergenommenen Einwürfe. Daß dadurch das Ganze, zumal in den spätern Ausgaben, wo noch eine Reihe von andern Abhandlungen angehängt ist b), bunter wird, als die Epitome, läßt sich nicht leugnen, so wenig, als daß zum Theil eben deßhalb die wissenschaftliche Form nicht mehr so rein erscheint. Ein Fortschritt zu einer eigenen theologischen Ethik aber liegt dennoch vor. Es fehlte jetzt in der That nur an einem entschiedenen Griffe, um den Humanismus und die Philosophie nicht mehr so unvermittelt neben dem Christenthum her, sondern in dasselbe aufgehen zu lassen und die Ethik, sey es von der Idee des höchsten Gutes, sey es von der des göttlichen Ebenbildes aus, zu einem in sich abzuschließenden Ganzen zu gestalten. Wenn Melanchthon diesen Griff nicht that, so lag der Grund davon theils in anderweiten, ihn fast erdrückenden Beschäftigungen, theils in der Ueberzeugung, es werde sich der Theolog auf Grund des evangelischen Princips mit Hülfe der von ihm zu wiederholten Malen bearbeiteten Dialektik, des Schlüssels zu aller wissenschaftlichen Methode c),

wird: „Ideo Deus generi humano virtutum cognitionem tradidit, ut doceret, qualis sit ipse, quia vult nostras mentes et voluntates cum sua congruere" etc.

a) C. R. VII, 686: „Malvenda in colloquio Ratisbonensi proposuerat dilectione homines iustos esse" etc.

b) Quaestiones aliquot ethicae de iuramentis, de excommunicatione et aliis casibus obscuris. C. R. XVI, 453 ff.

c) C. R. XIII, 514: „Ut omnes res numerat arithmetica et suas habet ratiocinationes — ita de quocunque negotio fuerit instituta explicatio, sumitur a dialectica modus docendi, de-

und mit dem in seinen ethischen Büchern gegebenen Material ohne große Mühe das Ganze weiter ausarbeiten und ausführen können, um so mehr, da er eifrig bemüht gewesen war, auch die andern Disciplinen aufzunehmen, welche für ihn mit der Ethik in wesentlichem Zusammenhange standen — wir meinen die Psychologie und Physik.

Jene erschien 1540 als Commentarius de anima, nach wiederholten Auflagen verbessert als Liber de anima 1553 und öfter. Sowohl aus den beiden Bearbeitungen vorausgeschickten Dedicationen an den Nürnberger Senator Hieronymus Baumgärtner und dessen Sohn a), als aus dem Buche selbst b), sehen wir, daß Melanchthon in der Lehre von der Seele die eigentliche Quelle der philosophischen Ethik fand c). Aber auch in der Theologie ist jene nicht zu entbehren, theils um das Evangelium als göttliche Offenbarung richtig zu würdigen, theils um Lehren wie die von der Erbsünde, dem freien Willen, dem göttlichen Ebenbilde gehörig zu begreifen d). Auf sie wird in der Ausführung fortwährend Rücksicht genommen. Paulus ist dabei zuletzt immer eine entscheidendere Autorität, als Aristoteles, welchem Melanchthon in philosophischer Hinsicht folgt, jedoch mit Ausnahme der Lehre von den angebornen Begriffen, wo er sich einfach an Plato hält e). Sogar der Begriff der Seele wird, nachdem er erst in Uebereinstimmung mit

---

finiendi, dividendi, ratiocinandi vera argumenta et refutandi falsa."

a) C. R. III, 907; VII, 1128.

b) Ebend. XIII, 5 ff. Vgl. Matthes, Melanchthon, 406 f.

c) „Causae virtutum et discrimina virtutum et vitiorum sine hac doctrina conspici nequaquam possunt. Itaque cum ceterae artes multum sumunt ab hac doctrina, tum vero tota philosophia moralis velut ex hac scaturigine manat."

d) C. R. XIII, 7.; vgl. VII, 692: „Coepi retexere librum de anima et iudico oportere in ecclesia talem aliquam lucubrationem extare."

e) C. R. VII, 1100.

Aristoteles festgestellt ist, weiterhin durchaus biblisch gefaßt a). Und so fehlt nicht viel: wir haben in und mit der philosophischen zugleich eine biblisch-christliche Psychologie oder vielmehr Anthropologie vor uns, welche großes Aufsehen machte und als der erste deutsche Versuch der Art nicht bloß Veranlassung zu heftigem Streit, sondern auch zu mehr oder weniger gelungenen Nachbildungen gab b).

Aehnlich verhält es sich mit der Physik, von der, wie Melanchthon dieselbe faßte, die Psychologie eigentlich nur einen ausführlicher behandelten Theil ausmachte. Sie vollendete er erst 1549 und widmete sie mit einer vortrefflichen Dedication dem Bürgermeister Michael Meienburg in Nordhausen als Initia doctrinae physicae c). Schon in der ersten, nachher öfter gedruckten, im Wesentlichen aber nicht veränderten Bearbeitung d) enthalten sie in drei Büchern nicht bloß, was wir jetzt Physik nennen, sondern zugleich die Metaphysik. Im ausgesprochenen Gegensatz zu Aristoteles beginnt Melanchthon hier mit der Lehre von Gott und der Vorsehung und gibt von Gottes Wesen eine reiche philosophische, aber aus dem Evangelium zu ergänzende Definition. Aus ihm will er auch die neun für Gottes Daseyn hier aufgestellten Beweise vervollständigt wissen. Ebenso muß man sich bei der Lehre von der Schöpfung an die Schrift halten. Nachdem dann die eigentli-

a) „Anima est endelechia prima corporis physici organici, potentia vitam habentis." Dann: „Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis nec extinguitur, cum a corpore discessit, sed immortalis est."

b) Wir meinen hier namentlich die drei Bücher de anima von Veit Amerbach, welche dieser früher mit Melanchthon befreundete Docent in Wittenberg 1542 mit heftigen Angriffen auf ihn herausgab. In Folge des Streites kehrte Amerbach in sein Vaterland Baiern und zur katholischen Kirche zurück und ward Professor in Ingolstadt. C. R. III, 207. X, 833. Ratzeberger von Neudecker, S. 99.

c) C. R. VII, 472 f. — d) Ebend. XIII, 179 ff. Matthes a.a.O. 408.

che Kosmologie und Physik abgehandelt ist, soll die Lehre vom Menschen folgen, die aber, weil sie schon in dem Buche de anima gegeben war, hier nicht besonders ausgeführt ist. Schließen soll sie mit einem Abschnitt de fine hominis. Die letzten Kapitel „de anima" handeln auch vom göttlichen Ebenbilde und von der Unsterblichkeit der Seele a). — „Ita", heißt es, „jam physica dimittit studiosum tum ad medicorum doctrinam", weßhalb sich Melanchthon eine Zeitlang auch eifrig mit Anatomie beschäftigte b), „tum ad ethicen. Nam medici plura de membris et partibus humani corporis, de qualitatum varietate et effectibus, de mutationibus corporum disputant. Ethice vero, postquam a physicis gradus animae et diversas actiones, notitias, στοργάς, diversos adfectus sumsit, hinc doctrinam extruit de fine hominis, de legibus naturae, quae regunt omnes actiones. Itaque si magnifacimus ethicen et dulcissimam naturae cognitionem, necesse est haec exordia, quae in physicis traduntur, cognoscere." c).

Fassen wir Alles zusammen, erinnern wir uns an die zwar nicht selbständig verarbeitete, aber in dem Commentar zu Aristoteles vom J. 1530 immerhin angebahnte Politik, deren engen Zusammenhang mit der Ethik Melanchthon wohl erkannte d), so ist klar: es schwebte ihm ein

---

a) C. R. XIII, 170 f.

b) An Leonhard Fuchs, ebend. II, 719.

c) Ebend. XIII, 197., womit der Brief an den Mediciner Mithob, ebend. VII, 126., zu vergleichen ist: „Nullum profecto maius decus hominum in hac vita esse indico, quam copulationem verae invocationis Dei cum vera philosophia h. e. naturae consideratione. Haec ornamenta omnibus regnis et omnibus triumphis antefero."

d) Ebend. II, 453. und XVI, 417 ff. Umfaßt doch nach Aristoteles die Politik im weitern Sinne die Ethik mit. Diese aber bietet wieder die Grundlage dar für die Politik im engern Sinne. Vgl. H. Ritter, Geschichte der Philosophie III, 294.

System der Philosophie vor, in welchem die letztere mit der Politik gewissermaßen die Spitze bildete; die Physik in Verbindung mit der Metaphysik machte die Grundlage aus; die Psychologie oder Anthropologie war das vermittelnde Glied; und die Dialektik, von welcher er die Rhetorik absonderte, galt ihm als die Wissenschaft der Wissenschaften, welche durch die von ihr aufzustellenden methodologischen Principien allen übrigen Disciplinen dient a). — Diese Construction war in der Hauptsache von den Alten, insbesondere von Aristoteles entlehnt und auch sonst vielfach befolgt b). Aber sie erscheint in den angedeuteten Puncten bei Melanchthon eigenthümlich modificirt und kann in mancher Hinsicht an Schleiermacher erinnern, welcher auch davon ausging, daß die philosophische Ethik nur als Glied eines philosophischen Systems und von einer höchsten Wissenschaft aus wahrhaft begründet werden könne. Als solche betrachtet er die Dialektik, welche aber nicht bloß die wesentliche Form des Wissens, das Princip seines innern Zusammenhanges, sondern auch das gemeinsame ursprüngliche Wissen als Princip seinem Inhalte nach zu bestimmen hat, weßhalb er das letztere als das transcendentale bezeichnet c).

Nehmen wir nun auf der andern Seite dazu die Veränderungen, welche die Loci seit Anfang der vierziger Jahre im Sinne des Synergismus erfahren hatten d), die Mil-

---

a) C. R. XIII, 515: „Dialectica est ars artium, i. e. non dignitate antecedens, sed usu serviens omnibus artibus et scientiis."

b) Vgl. z. B.: Totius philosophiae humanae in tres partes, nempe in rationalem (Dialektik), naturalem et moralem, digestio earundemque partium luculentissima descriptio. Hieronymo Wildenbergio Aurimontano dissertore. Basileae 1546.

c) Schleiermacher's Sittenlehre von Vorländer. Marburg 1850. S. 90 f.

d) S. besonders den Zusatz über das liberum arbitrium in der Ausg. v. J. 1548 bei Galle, S. 313. — Wie daher Cal-

derungen, zu denen sich Melanchthon in den Verhandlungen über das Interim rücksichtlich dieses Punctes verstand, die wachsende Entschiedenheit, mit welcher er sich für die Nothwendigkeit des neuen Gehorsams und der guten Werke denen gegenüber aussprach, welche sogar die Schädlichkeit derselben behaupteten a), die Umsicht endlich, womit er ebensowohl von dem katholischen Irrthum in der Rechtfertigungslehre, wie von dem Pelagianismus und dem Extrem Osiander's fern blieb, ohne doch den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt, Wiedergeburt und Heiligung zu alteriren b): so waren in dem letzten Decennium seiner Wirksamkeit die Veranlassungen und Bedingungen zu einer eigenen theologischen Ethik noch mehr als früher gegeben. Melanchthon selbst vollzog sie aus den angedeuteten Gründen nicht. Wohl aber machte dazu 1555 zunächst sein Schüler Chyträus den von Pelt (Stud. und Krit. a. a. O. S. 274 f.) charakterisirten, freilich noch sehr unvollkommenen Versuch. Nur daß man, um gerecht zu seyn, seine Regulae vitae seu virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae nicht

---

vin (Epistolae et responsa, ep. 179.) noch 1554, als er sich gegen einen Angriff auf seine Prädestinationslehre vertheidigt hatte, Melanchthon sagen konnte: „Scribebam nuper de illo doctrinae capite, in quo magis dissensum tuum dissimulas, quam a nobis dissentis," wäre unbegreiflich, wenn der Mensch nicht gern für wahr hielte, was er wünscht. Man vergleiche überdieß Melanchthon's Brief an Marbach von 1552, C. R. VII, 1164.

a) Ebend. 856 f.

b) An Osiander's Schwiegersohn Besold 22. Jan. 1551: „Socer tuus ita in nos invehitur, quasi nihil de renovatione dicamus. Vera pietate nos quoque et de filii Dei praesentia in renatis et de vivificatione et renovatione omnia diximus. Sed etiamsi novitas inchoata est, tamen retinenda est consolatio de imputatione." C. R. VII, 727. — Vgl. den Brief an Menius, das. 678., und an Osiander selbst 778.

blos nach der frühern, von Melanchthon veranlaßten und bereits sehr geschätzten a), sondern nach der letzten Ausgabe von 1598 beurtheilen muß. In ihr findet sich ein Anhang über Wesen, Grund, Form und Eintheilung der christlichen Tugend, welcher manches früher Verfehlte verbessert, besonders den Unterschied zwischen Tugend und Pflicht, wenn auch nicht genügend, hervorhebt und dem Ganzen eine allgemeine wissenschaftlichere Grundlage geben soll. Chyträus wollte offenbar eine umfassendere Tugend- und Pflichtenlehre liefern. Wie er sich aber dabei nach weit verbreiteter Sitte viel zu einseitig vorzugsweise an den Dekalogus anschließt, so tritt bei ihm auch die Idee des höchsten Gutes völlig in den Hintergrund. Auch ist das Ganze noch zu wenig theologisch gehalten, als daß es für sehr bedeutend gelten könnte.

Ziemlich auf gleicher Stufe mit ihm steht Victorin Strigel, welcher nach der Befreiung aus seiner schmachvollen Haft nur noch kurze Zeit in Jena lehrte und sich dann nach Leipzig wandte, wo er eine Professur der Dogmatik und Ethik antrat b). Die letztere trug er nach der Epitome Melanchthon's vor. Diese Vorträge wurden später nach einem Heft aus dem Jahre 1567 herausgegeben c).

---

a) C. R. X, 678. VIII, 422., wo Melanchthon zugleich seine abweichende Anordnung bei den Gründen der Tugend berührt und hinzufügt, Chyträus möge die Sache doch noch einmal erwägen. Er wünscht, sie könnten das Werk auch im Uebrigen danach zurecht legen. Mithin hat er auf die spätern Ausgaben einen positiven Einfluß geübt. Vgl. Strobel, neue Beitrr. I, 11. S. 150.

b) „Munus commendavit (Princeps) re ipsa amplissimum, videlicet explicationem doctrinae de Deo et de virtutum officiis", heißt es in seiner Antrittsrede vom 1. März 1563.

c) In Epitomen philosophiae moralis Phil. Melanchthonis Ὑπομνήματα Vict. Strigelii. Excepta de ore ipsius in praelectionibus publicis, quibus in academia Lipsiensi ante annos quindecim ratione docendi captui iuventutis scholasticae accommodata illu-

Hier ist der Tugendlehre besondere Sorgfalt gewidmet. Sie wird erst (S. 203 f.) kürzer, dann (S. 388 f.) ausführlicher nach dem Dekalog entwickelt und dabei der Unterschied zwischen der christlichen und philosophischen Tugend erörtert. Am ausführlichsten ist auch Strigel bei der Gerechtigkeit (S. 571 f.), kann sich aber von den oben angedeuteten Mängeln der Epitome nicht losmachen. Seine ganze Methode ist besonders insofern interessant, als sie zeigt, wie damals von der melanchthon'schen Schule die Ethik in den akademischen Vorlesungen behandelt zu werden pflegte, denen jenes Lehrbuch noch lange zu Grunde lag, weßhalb es bis zu Ende des 16. Jahrhunderts unzählige Male aufgelegt wurde a).

Sogar auf den Gymnasien wurde danach gelehrt. Derselbe Pezel, welcher die strigel'schen Hypomnemata, später die Bedenken und die Postilla Melanchthoniana edirte b), gab 1589 zu Zerbst in zwei Theilen die Epitome mit den Erläuterungen heraus, welche er den bremer Gymnasiasten dazu vorgetragen hatte. Und wie hoch man Melanchthon's Verdienste um die Ethik hielt, ergibt sich u. A. aus dem Urtheil: „Etsi Socrates, Plato, Aristoteles de morali philosophia multum copiose et erudite disserunt, tamen longe praefero scriptum rev. praeceptoris, qui doctrina ecclesiae adiutus de fine hominis, virtutibus

---

stravit initia doctrinae ethicae. Opera et studio Christoph. Pezelii. Neapoli Nemetum 1582. kl. 8.; vgl. C. R. XVI, 17.

a) C. R. a. a. O.

b) Sie wird bei der Fortsetzung des C. R. einige Noth machen. Sollen die vier ziemlich starken Bände ganz gegeben werden, so dürften sie kaum in Ein Volumen gehen. Auch enthalten sie gar Vieles, was nicht mehr brauchbar ist. Und doch ist auch wieder ein Auszug sehr mißlich. Nach der bisher befolgten Methode müßte das Ganze erscheinen. Dann aber wird sich der Herausgeber zu einem tüchtigen Register entschließen müssen, das wir bei seinen Tischreden Luther's schmerzlich vermissen.

et affectibus ita perspicue, eleganter et erudite disputat, ut nemo sit in hoc genere, qui eum aequare, tantum abest, ut superare posse videatur" a). Schade, daß die Meisten bei solcher unbedingten Bewunderung seine Lehre nicht selbständig fortbildeten, für die eigentlich theologische Ethik zu wenig leisteten und sich immer mehr von dem wieder eingerissenen Formalismus beherrschen ließen.

Noch am glücklichsten vermeidet diese Fehler ein Mann, auf welchen neuerlich auch wegen seiner Verdienste um die Pastoraltheologie hingewiesen wurde b), während das Buch, von welchem wir reden, so gut wie ganz vergessen ist. Wir meinen Nikolaus Hemming, geboren im Dorfe Embolds auf Laland 1513, fünf Jahre lang Melanchthon's Zuhörer, später Professor der griechischen Sprache und Dialektik, auch Pfarrer zum h. Geist und Vicekanzler zu Kopenhagen.

Bereits 1557 verfaßt er ein dem König Christian III. von Dänemark dedicirtes Werk: Enchiridion theologicum, praecipua verae religionis capita breviter et simpliciter explicata continens, von welchem mir eine leipziger Ausgabe von 1562. 404 SS. kl. 8. vorliegt. In ihm will er in die Theologie Melanchthon's einführen, „clarissimi viri, praeceptoris optime non solum de me, sed de tota ecclesia Christiana meriti." Wie aber verfährt er? Nach einem kurzen einleitenden Theil über die Principien der Theologie, welcher an die in demselben Jahre zu Wittenberg erschienene kleinere Schrift Hemming's de methodis erinnert, kömmt er zur Eintheilung des Werkes. Zwei Hauptgesichtspuncte sind dabei im Allgemeinen festzuhalten: das recte sentire, die γνῶσις, und das recte agere, die πρᾶξις. Die letztere habe Melanchthon, „hic vir θεοσεβέστατος καὶ φιλαληθέστατος", wie überall, so auch in den Locis be-

a) Bei Richter: Crises Melanchthonian. Viteb. 1592. p. 720 sq.
b) Nitzsch, praktische Theologie I, 65. und 80.

sonders im Auge. Sein Streben gehe immer dahin, ut doctrinam lectoribus accommodet. Darauf sey es jetzt auch bei ihm abgesehen. Und so werde er in einem ersten Theile von dem handeln, was sich auf den Gnadenbund oder auf die Verheißung und das Reich Christi beziehe; der zweite soll die allgemeine Regel für die Gestaltung des christlichen Lebens — communem formandae vitae regulam — verzeichnen; der dritte enthält das regimen ecclesiasticum, der vierte die vita politica et oeconomica. Der erste könne hergebrachtermaßen als Evangelium, die Gesammtheit der übrigen als Gesetz bezeichnet werden, obwohl in einem gewissen Sinne das Gesetz, nämlich als praktische Lehre, auch auf das Ganze passe. Mithin eine Auffassung und Gliederung des Stoffes, welche in der Hauptsache an Hirscher's Darstellung der christlichen Moral gemahnt. Im Einzelnen vollzieht Hemming die seinige so, daß der erste Theil (S. 25 — 117.) handelt von Gott, der Schöpfung und Vorsehung, dem Menschen, der ursprünglichen Gerechtigkeit, dem liberum arbitrium, wobei seine Bemerkungen über den Unterschied zwischen der Freiheit als Vermögen und als Zustand und über ihre Gegensätze; von dem Zufälligen (contingentia), der Sünde und ihrer Strafe, der Zurechnung (verbum accusans), dem Evangelium, der Reue, der Rechtfertigung, der Heilsordnung und dem Reiche Christi, welches als das Heilsgut gefaßt wird und den ersten Theil abschließt. Der zweite Theil betrachtet zuvörderst das Gesetz überhaupt und den Dekalogus im Besondern, bleibt aber nicht an ihm haften, sondern geht in freierer Weise fort zur Darstellung der Frömmigkeit und Gottesverehrung im engern Sinne, zu einer allgemeinen Lehre von den guten Werken, unter denen, ganz im Sinne Melanchthon's, die guten Gesinnungen mit begriffen sind, zu den Werken der Liebe, dem christlichen Beruf, der Lehre von den Gelübden, dem Gewissen, das hier freilich sehr unpassend eingeschoben ist, dem alten und neuen Menschen

und dessen Streben und zu dem Buchstaben und Geist, insofern der alte Mensch unter jenem steht, der neue von diesem regiert wird. — Der dritte Theil (S. 192—350.) knüpft an die Prädestination die Lehre von der Kirche. Da die Bürger des Reiches Christi der äußern Institute nicht entbehren können, so werden diese jetzt dargestellt. Doch ist vor Allem ein Bekenntniß nöthig. Daher geht Hemming ziemlich ausführlich das Symbolum apostolicum durch. Gebet und Lehre, die Sacramente als Bundeszeichen, der geistliche Stand und die Kirchengewalt, die kirchliche Autorität und die christliche Freiheit, die Ceremonien und kirchlichen Adiaphora, Aergerniß und Kreuz, insofern es der Kirche aufgelegt wird, endlich die Ertödtung des alten Menschen werden weiter durchgesprochen. Der vierte Theil hat zum Inhalt die Obrigkeit, die bürgerlichen Gesetze und Gerichte, Strafe und Eifer für Recht und gegen das Unrecht, die Lehre von Verträgen und Zinsen, Herrschaft und Dienstverhältniß, Hausstand, Ehe a), väterliche Gewalt, Gebrauch der irdischen Güter, erlaubte und unerlaubte Sorge. Er schließt mit der christlichen Vollkommenheit, welche in ihrer Vollendung eintritt im seligen Leben.

Wie unvollkommen, hin und wieder unbeholfen nun auch die Gliederung im Einzelnen ist, wie viel die Durchführung zu wünschen übrig läßt, welche mehr classificirend Definition an Definition reiht, als daß sie eine fortschreitende, organisch gegliederte Entwickelung versuchte — im Allgemeinen schwebt unserm Verfasser ein System der Theologie vor, welches mit überwiegend ethischer Tendenz im ersten Theil das Heilsgut — das Reich Gottes und Christi —

a) In dem von Joh. Stößel 1572 zu Leipzig herausgegebenen Libellus de coniugio, repudio et divortio behandelt Hemming auf der im Enchiridion gegebenen ethischen Grundlage die genannten Materien ausführlicher in mehr rechtlicher und pastoral-theologischer Beziehung.

darstellen sollte, sowohl wie es auf der Offenbarung und Erlösung ruht, mithin objectiv, als nach seiner subjectiven Aneignung durch Buße, Glaube und Rechtfertigung. Der zweite Theil gibt eine Pflichten- und Tugendlehre, jedoch so, daß die erstere noch vorherrscht. Der dritte und vierte sollen die fortgehende Verwirklichung des Reiches Gottes in den größeren Formen des gemeinsamen Lebens nachweisen, indem nach der bekannten Lehre von den drei Ständen der status ecclesiasticus, dann der politicus und oeconomicus beschrieben werden — eine Anordnung, welche sich getrost neben die von dem Lutheraner Eitzen und dem Reformirten Daneau stellen kann, ja selbst über der des erstern stehen dürfte. Der letztere dagegen hat vor Hemming die in ihrer Art treffliche anthropologische Grundlage voraus. Sicher hat aber auch er mit Rücksicht auf Melanchthon gearbeitet, wie sich nicht bloß aus dem Vorwort Beza's zu seiner Isagoge a), sondern auch daraus ergibt, daß er, wie Melanchthon, die Physik 1575 besonders, jedoch ausdrücklich als christliche Physik behandelte; desgleichen die Politik, welche zu beiden hinzugenommen werden muß, um seine ganze, in der That großartige Anschauung gehörig zu würdigen b). Die Ethik wird durch sie nach der Seite hin vervollständigt, auf welcher die lutherische Theologie, jedoch nicht durch die Schuld Melanchthon's, von der reformirten immer mehr überflügelt wird, wogegen Hemming die Politik, so weit sie in seinen Plan gehört, mit in sein System zu verarbeiten sucht. Nach jener echt protestantischen Anschauung Daneau's hat die Theologie keine zur Unwahrheit gewordenen Satzungen, keine auf die gei-

a) Bei Schweitzer, Stud. und Krit. 1850, 1, 23.

b) „Conandum nobis est, ut politicen quoque Christianam conscribamus atque superioribus laboribus opusculisque nostris adiungamus, ne qua in parte videatur disciplina doctrinaque Christiana vel inferior vel minus locuples, quam profana philosophia." Vorr. zur Politik.

stige Unmündigkeit der Menschen gebaute kirchliche Herrschaft mehr zu vertreten, sondern das immer reicher sich enthüllende Naturleben, die Wissenschaft, die Politik und Sittenlehre der classischen Welt, welcher man sich in erneuter Freiheit und Regsamkeit zuwandte, galt ihr als der kräftig zu erfassende Stoff, welcher mit dem Licht und Leben des Evangeliums durchdrungen und geheiligt werden sollte.

Um aber Hemming's Bedeutung als Ethiker vollständig zu würdigen, müssen wir zu seinem theologischen Werke ein philosophisches, De lege naturae apodictica methodus, hinzunehmen, welches zuerst 1562 erschien, 1564 und 1577 wiederholt wurde und für das Naturrecht des Reformationszeitalters von großer Bedeutung ist [a]). In der an den Senator Erich Krabbe gerichteten Zuschrift wie in der eigentlichen Vorrede meint Hemming, es müsse das natürliche Sittengesetz theils aus den dem Menschen angebornen sittlichen Anlagen entwickelt, theils aus dem Zwecke des Gesetzes dargestellt werden. Diesen analytischen Weg hätten weder die alten Ethiker eingeschlagen, noch Melanchthon, „cuius sanctissimi viri decus nec viperina multorum ingratitudo nec occultae malevolorum insidiae nec apertae adversariorum calumniae obscurabunt unquam." Jener Weg sey aber nöthig, um die Principien und Elemente der Ethik mit einer Gewißheit zu finden, welche der mathematischen Gewißheit nichts nachgeben dürfe. Geführt sey er zu seinem Versuche durch die Auslegung des Römerbriefes, besonders durch Kap. 2., welcher freilich auch zeige, wie man durch die bloß natürliche Erkenntniß weder zu der tieferen Einsicht in den natürlichen Schaden (vulnus naturae), noch zum Heilmittel

---

a) Vgl. v. Kaltenborn, zur Geschichte des Natur- und Völkerrechts und der Politik. Bd. I. 1848. S. 237. Im Anhange S. 26 f. ein Auszug daraus, der aber die gerade für uns wichtigeren Partien zum Theil übergeht.

dafür komme. Immerhin sey jene Erkenntniß unerläßlich, weil das natürliche Sittengesetz gewissermaßen in Vergessenheit gerathe. Hemming entwickelt dasselbe zuvörderst zu seinem vollen Begriff. „Lex naturae est divinitus impressa mentibus hominum notitia certa principiorum cognitionis et actionis atque conclusionum ex istis principiis demonstratarum proprio fini hominis congruentium, quas ex principiis necessaria consequentia ad humanae vitae gubernationem exstruit ratio, ut homo ea quae recta sunt cognoscat, velit, eligat, agat vitetque contraria, quorum omnium et testis et iudex conscientia hominibus divinitus est attributa." Darauf werden die einzelnen Momente des Begriffs durchgegangen, und hier bringt Hemming die oben vermißte Anthropologie durch reiche, tief eindringende Betrachtungen nach, indem er zuerst von der Erkenntniß, und zwar zunächst der niedern sinnlichen Erkenntniß und dem ihr entsprechenden Begehren — appetitus animalis —, dann von der höhern, der cognitio intellectiva, und dem ihr entsprechenden appetitus rationis handelt und dabei nach Reuchlin's Vorgange scharfsinnig die verschiedenen Stufen unterscheidet. Das Princip für die letztere Art des appetitus ist der Wille. Für ihn gelten, genauer betrachtet, wieder zwei Arten von praktischen Principien — einfache, die sittlichen Begriffe gut, recht u. s. w. an sich, und zusammengesetzte, die sittlichen Urtheile: das Gute ist zu erstreben u. s. w. Weiter wird der Zweck des Gesetzes auf den Zweck des Menschen und seine Bestimmung zurückgeführt. Von den drei verschiedenen möglichen Anwendungen des Zweckbegriffs, von denen die erste innerhalb des Gegenstandes bleibt und seinen vollkommensten Zustand ins Auge faßt, die zweite seine eigenthümlichen Thätigkeiten betrifft, die dritte ihn im Zusammenhange betrachtet mit allen übrigen Dingen und alles Niedere zuletzt auf Ein Höchstes bezieht, führt die dritte zu Gott. „Deus ultimus omnium finis. Is

enim solus absque omni dubio summe bonus est." Verwirrt sich nun auch von da ab die Betrachtung etwas, indem Hemming nach dem bekannten Fehler der Scholastik den Begriff des metaphysisch von dem des sittlich Guten nicht scharf genug sondert und weiter auch die religiöse Idee des höchsten Gutes mit der ethischen hin und wieder vermischt, so thut das doch der Hauptsache wenig Eintrag. Denn die letzte Bestimmung des Menschen, sein höchster Ziel- und Strebepunct, oder das von ihm zu verwirklichende höchste Gut, bleibt immer die Erkenntniß und Verehrung oder Verherrlichung Gottes, eine Idee, welche auf den ersten Theil des Enchiridion zurückweist, jetzt aber bloß philosophisch ausgeführt wird.

Auf diese allgemeine Ethik folgt die besondere, die Darstellung des sittlichen Handelns nach den einzelnen Seiten des Lebens dergestalt, daß nach dem Vorgange der Alten eine theoretische und praktische Seite im engern Sinne unterschieden wird. Diese zerfällt in das häusliche, bürgerliche und geistliche Leben, auf welches letztere die beiden ersten Arten immer zu beziehen sind. Das Gesetz dafür enthält die erste Tafel des Dekalogus, während die zweite das für den status oeconomicus und politicus bringt. So erhalten wir auch hier wieder eine dekalogische Auslegung, jedoch mit dem Unterschiede, daß der Dekalog nur als epitome legis naturae dargestellt wird. An sie reihen sich die vier alten Cardinaltugenden, jede mit den ihr entwachsenden Zweigen. Daß dabei die Gerechtigkeit am verhältnißmäßig reichsten bedacht wird, läßt sich erwarten. Zu ihr gehört auch die religio, pietas, gratitudo, innocentia; zur fortitudo die magnificentia, fidentia, patientia und perseverantia. Alle Haupttugenden sind mit einer guten Auswahl von Citaten aus den Alten belegt. So auch die Lehre vom Gewissen und dessen verschiedenen Aeußerungen, welcher der bekannte Syllogismus practicus Melanchthon's zum Grunde liegt. Auch er führt zuletzt auf

Gott und die Offenbarung. Ihre Aussprüche will aber Hemming hier nicht weiter heranziehen und verfolgen, weil er nur habe zeigen wollen, bis wohin die Vernunft ohne die Stimme der Propheten und Apostel kommen könne.

Dieß ist nun in der That weit genug. Ja, bei der Einleitung zum Dekalog sammelt unser Verf. eine Reihe von Stellen aus den Classikern zum Beweis, daß auch den Heiden die Erkenntniß des Einen wahren Gottes und der Nothwendigkeit, ihn zu verehren, gar nicht fremd gewesen sey. Nur wenn es gilt, daraus die erforderlichen Consequenzen für Verstand und Willen zu ziehen, tappt selbst ein Sokrates im Finstern. Folglich behält die Offenbarung immer ihr gutes Recht und ihre hohe Bedeutung. Sie ist und bleibt der wahre Weg zum Leben. Ihn zu zeigen, unternahm Hemming dann noch in einer eigenen Schrift vom Jahre 1570, auf welche wir aber, weil sie von mehr unmittelbar erbaulichem und ascetischem Charakter ist, hier nicht weiter eingehen a). Dürfte doch aus unseren Nachweisungen zur Genüge folgen, daß die Bestrebungen für die Ethik bei Melanchthon und seinen Schülern viel mehr umfaßten und viel tiefer gingen, als man gewöhnlich annimmt. Jedenfalls hatte Eitzen, welcher in Wittenberg studirt, unter Melanchthon's Augen promovirt hatte und mit diesem fortwährend in inniger Verbindung blieb b), an dessen und Hemming's Leistungen sehr bedeutende Vorarbeiten, und man kann fragen, ob er nicht, was Schärfe und Tiefe betrifft, überhaupt unter dem letztern steht. Dieser ist schon durch sein Enchiridion, mehr noch durch die Schrift de lege naturae allerdings der Tendenz zugewandt, welche,

---

a) Via vitae Christiana et orthodoxa institutio, complectens praecipua religionis capita, quae homini ad salutem consequendam cognitu necessaria sunt, tradita a N. Hemming. Nunc primum ex Danica translata ab Andr. Severino Velleio. Francof. ad M. 1580. Kl. 8.

b) Vergl. C. R. IX, 489. u. 1080.

wie wir oben andeuteten, die reformirte Kirche und Theologie verfolgten und die in Daneau ihren würdigen Ausdruck fand. Und als später die sogenannte lutherische Orthodoxie mit dem einseitigen Dringen auf „reine Lehre und richtig Sacrament" in ihre volle Blüthe trat, als sie einen Melanchthon immer unverständiger verlästerte und seine Schule von allen Seiten anfeindete, als von ihr mit einer oft wahrhaft empörenden Laxheit dem Buchstaben des Dogma der Ernst der Sitte und Zucht geopfert wurde, da neigte sich Hemming mehr und mehr der Kirche zu, die diesen Ernst in Lehre, Verfassung und Leben entschiedener zu wahren suchte, und bekannte offen, die sächsische Reformation habe die Menschen noch nicht genug zu bessern vermocht. Des Calvinismus verdächtig verlor er seine Stelle in Kopenhagen und starb erblindet am 23. Mai 1600 als Kanonikus in Rotschild a).

---

## 2.

# Josephus und seine griechischen und hellenistischen Führer;

### zweiter Brief an die Doctoren der Theologie Ullmann und Umbreit.

Von

D. Friedrich Creuzer.

---

Ihr fortdauerndes Vertrauen will ich dadurch zu erwiedern suchen, daß ich dießmal von diesem jüdischen Geschichtschreiber und seinen fremden Führern überhaupt spreche, da ich in meinem ersten Briefe nur sein Verhältniß zu dem

a) Schröckh's Kirchengesch. seit der Reform. IV, 463.

[illegible] Damaskus berührt hatte (Jahrg. 1850.
[illegible] Zwecke gehe ich von der Schrift über [illegible] aus, worin sich zuerst seine Persönlichkeit mit [illegible]zügen derselben kund gibt, gehe sodann zu [illegible] Polemik gegen Apion über, woraus seine Ur[illegible] über ausländische Wissenschaft und Litteratur am deut[illegible]lichsten hervortreten, und werfe zuletzt einige Blicke zunächst auf die jüdische Geschichte und auf andere seiner Schriften.

In jener Selbstbiographie kann unsere Absicht jedoch nicht sowohl darauf gerichtet seyn, den Verlauf dieses Lebens selbst zu verfolgen, den wir als bekannt voraussetzen dürfen, als vielmehr darauf, solche Puncte hervorzuheben, welche den Josephus als Menschen und als Schriftsteller charakterisiren, einige Fragen aus dem Gebiete der höheren Kritik zu erörtern und dabei das Hauptwerk, die Geschichte des ganzen Volkes, im Auge zu behalten, wovon diese Lebensbeschreibung ja eigentlich nur den Beschluß bildet [a]). Obschon nun hier die Specialkritik eigentlich meine Absicht nicht ist [b]), so muß ich doch von einer Bemerkung über den Namen des Mannes ausgehen, „der sich vollständiger als in unsern Handschriften Titus Flavius Josephus genannt habe" [c]). Was nun die Persönlichkeit des Jose-

---

a) Euseb. Hist. eccles. III, 10. mit Henr. Vales. p. 47 sq. und Hudson zum Anfang dieser Biographie selbst.

b) In Betreff dieser verweise ich die Leser auf meine Recension von Flavii Iosephi Opera. Graece et Latine. Recognovit Guil. Dindorfius. Paris. ap. Didot. 1847. 2 Voll., in den Münchner Gelehrten Anzeigen. 1848. Nr. 117—120.

c) Nämlich: „Τίτος (nicht Τῖτος, wie Oberthür noch schrieb) Φλάβιος Ἰώσηπος — welcher ohne Zweifel von dem Kaiser herstammte, der ihn zum Gefangenen gemacht und ihm das römische Bürgerrecht später geschenkt hatte." Niebuhr, röm. Gesch. V. S. 272. — In den neuesten kritischen Texten finden sich jedoch davon keine Spuren, und es ist dieß wohl eine der Paradoxien, die Niebuhr sich mit Namen erlaubt hat. Der berühmte Client des Sulla heißt auch Cornelius Alexander (Po-

phus betrifft, so tritt sie zwar in allen seinen Werken zum öfteren hervor, namentlich aber in dem Anfang und Eingang dieser Schrift (*Βίος* oder de vita sua. Vol. I. p. 793. ed. Dindorf.) und am Schlusse der Archäologie (XX, 11. S. 791 f.). Wenn aber die nachfolgenden griechischen und römischen Autoren sich begnügt haben, über ihn als Historiker in Gunst oder Ungunst ganz allgemeine Urtheile auszusprechen, worin ihnen die neuern bis zum vorigen Jahrhundert meistens gefolgt sind a), so ist man seit J. A. Ernesti in eine tiefere Würdigung desselben als Menschen und als Schriftsteller eingedrungen und hat dessen historiographische Eigenschaften im Einzelnen kritisch gewürdigt.

Von den Ergebnissen dieser Kritiken gehe ich zunächst aus, indem ich mitunter Früchte meiner eignen Studien einstreue, und gehe sodann zur Betrachtung einiger Hauptpuncte in den Werken des Josephus und besonders zur jetzt erst möglichen Beleuchtung seines Verhaltens gegen ausländische Gewährsmänner über.

Des Josephus Vater war, wie die oben berührte Einleitung und das erste Kapitel besagen, priesterlichen Geschlechts, die Mutter stammte aus dem der Hasmonäer oder

lyhistor) und nicht Lucius C. Alex., also ohne den Vornamen seines Patrons. Ich nehme sogleich den Namen des Vaters mit: Josephus sagt cap. 2. init.: *Ὁ πατὴρ δέ μου Ματθίας*, und Matthias schreibt auch richtig der deutsche Uebersetzer von den Werken des Josephus, Joh. Friedr. Cotta, Tübingen 1736. I. S. 3. Dagegen Schoell, Hist. de la litt. grecq. IV. p. 108. „Flavien Josephe fils de Mathias." Noch unrichtiger heißt es in Pauly's Realencyclop. I. S. 242: „Flavius Josephus, Sohn des Matthäus", über welchen Unterschied Alberti ad Hesych. sub voc. schon belehren konnte.

a) Man findet sie alle bei Hudson, Havercamp, Fabricius und Cotta zusammengestellt. Zu denen der späteren Griechen habe ich ein sehr ungünstiges Urtheil über die historische Treue des Josephus aus unserm cod. Palat. nr. 129. und dagegen ein desto günstigeres über dieselbe vom Theodorus Metochita (Miscell. cap.) in meinen Meletemm. I. p. 99. nachgetragen.

Makkabäer. Daher der Grundton seines Wesens! — er war durchaus priesterlich-aristokratisch [a]). — An den Umstand, daß Josephus zur Secte der Pharisäer gehörte, knüpft nun Niebuhr [b]) Bemerkungen über seine historische Treue. „Josephus", sagt er, „war ein Pharisäer, und ob er gleich ohne Frage ein besserer Mann war, als die Mehrzahl derselben, so war doch das pharisäische Element in ihm. Daher ist er oft unwahr, und seine Archäologie ist reich an Verdrehungen geschichtlicher Thatsachen und an Verfälschungen, welche aus seinem ungeheuren Nationalstolze entstehen. In seinem Berichte vom jüdischen Kriege legt er viel von den Eigenthümlichkeiten eines orientalischen Schriftstellers an den Tag, und wo er es immer mit Zahlen zu thun hat, zeigt er seine orientalische Liebe zur Uebertreibung." Auch unser gelehrter Freund C. Cleß nennt unsern Historiker „den mit Zahlen allerdings freigebigen Josephus" [c]). — Dieser letztere Satz jedoch muß mit Vorsicht und Einschränkung angenommen werden. Hier einige Beispiele vom Gegentheil: A. I. XIII, 12, 5. p. 512. Dind. läßt der griechische Geschichtschreiber Timagenes in der Schlacht zwischen Ptolemäus Lathurus und Alexander, Hyrcan's Sohn, 50,000 Menschen umkommen; Josephus 3000. — Der Zahlangabe des Josephus A. I. XX, 8, 6. p. 783. Dindf. 400, statt 4000, als der gemäßigten, kommt ein Coder am nächsten (s. Valckenaer ad actor. XXI, 38. Opusc. II. p. 311.). — Auch sind die Zahlen in den Hand-

---

a) Ich erinnere dabei an Antiqq. Iud. IV, 8, 17. p. 137. Dindf., welche Stelle thucydideisch anfängt: *Ἀριστοκρατία μὲν οὖν κράτιστον καὶ ὁ κατ' αὐτὴν βίος κτλ.* In dieser politischen Ansicht gibt sich der Einfluß der Pharisäer kund, welche mit ihrer Schule einen Antheil am Regimente zu behaupten immer gesucht haben.

b) Röm. Gesch. V. S. 277 f.

c) In seinem Art. „Idumäische Dynastie" in Pauly's Real-Encyklopädie IV. S. 65., der, wie alle Arbeiten dieses Gelehrten, zu den trefflichsten dieser ganzen Sammlung gehört.

schriften des Josephus oft verfälscht: A. I. XIV, 9, 2. p. 540. Dindf. Nach dem frühern Texte, dem Cless a. a. O. noch folgt, hätte Antipater seinen Sohn Herodes den Großen als einen Knaben schon über Galiläa gesetzt. Allein schon Prideaux (II. S. 483.) hatte dort πέντε καὶ εἴκοσι statt πεντεκαίδεκα ἔτη vorgeschlagen, und, durch Handschriften bestätigt, ist jenes jetzt in den Text aufgenommen. — Was jenen Orientalismus betrifft, so muß man nicht vergessen, daß Josephus in seiner Archäologie gerade den Versuch wagte, den weltbürgerlichen Römergeist mit dem hebräischen Particularismus zu versöhnen und mithin das Anstößige des Wunderbaren, was der Orient mit sich brachte, möglichst zu mildern. — Er wollte gar nicht für die Juden schreiben, denen die Mittheilung ihrer heiligen Schriften und Satzungen ein Abscheu war, besonders in eleganter griechischer Sprache, wie er selbst am Schlusse der Archäologie sagt, sondern für die Griechen und hauptsächlich für die Römer, namentlich für seinen Gönner und Freund Epaphroditus, der ihn hauptsächlich zur Abfassung jenes Werkes bestimmt hatte [a]).

Wie sehr jedoch Josephus nach seiner ganzen Denkart dem Judaismus innerlichst ergeben blieb, dafür sprechen alle seine Schriften. Ja selbst darin huldigte er jener Ansicht seiner Landsleute, daß er die Verbreitung des heiligen Hebräergesetzes durch Heiden für eine sträfliche Profanation hielt. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Erzählung der von Jehovah bestraften Unternehmungen des Historikers Theopompus und des Tragikers Theodektes (A. I. XII, 2, 13. p. 444. Dindf.): Jener habe nämlich einen Bericht über

a) Io. Aug. Ernesti, Opuscc. philol.-critica p. 371. — Auf diesen Epaphroditos werden wir unten zum Anfang des ersten Buchs der Schrift gegen Apion, dem dieselbe ebenfalls gewidmet ist (was in Pauly's Realencyklop. III. S. 160. übersehen worden), zurückkommen, so wie auf den Apion selbst zum Anfang des zweiten Buchs derselben Streitschrift.

die jüdischen Glaubenslehren in seine Geschichtswerke aufgenommen, sey deßwegen in eine dreißigtägige Geisteszerrüttung gefallen, und als er durch einen Traum gemahnt worden, daß sein Uebel daher rühre, weil er sich vermessen, göttliche Dinge unter gemeine Menschen zu verbreiten, so habe er jene Blätter vernichtet und sey nun wieder zu gesunden Verstande gekommen. Den Theodektes habe eine Verfinsterung der Augen befallen, weil er in einer Tragödie Sätze der heiligen Schrift habe einflechten wollen, und er sey erst von diesem Uebel geheilt worden, als er nach Einsicht in die Ursache den Jehovah versöhnt. Dieselbe Religiosität, mit Nationalstolz verwebt, tritt in dem (A. Iud. XII, 9, 1. p. 468. Dindf.) ausgesprochenen Tadel des Geschichtschreibers Polybius hervor, der den Antiochus Epiphanes sterben lasse, weil er den Tempel der Diana zu Elymais habe plündern wollen, da er doch nur wegen der Plünderung des Heiligthums zu Jerusalem mit dem Tode bestraft worden sey. — Dieses heiße Nationalgefühl verblendete den Josephus manchmal so sehr, daß er sich gegen bessere Einsicht den unwahrsten Volkssagen hingibt. Eines der auffallendsten Beispiele gehört dem eben berührten religiösen Gebiete an, und ich will es hier mittheilen: Die Juden blieben den Griechen bis nach den Zeiten Alexander's des Großen unbekannt, und obgleich unser Geschichtschreiber nichts Bewährtes zum Beweise des Gegentheils beibringen kann, ja (c. Apion. I, 12. p. 343. Dindf.) dieß selbst anerkennt und die Entfernung ihres Landes von dem der Griechen, ihre Abgeschlossenheit durch Gesetz, Sitten und Lebensweise als Grund angibt, so begeht er doch die Inconsequenz, uns ausführlich zu erzählen, wie Alexander der Große auf seinem Zuge durch Syrien nach Jerusalem gekommen, wie ihn dessen Einwohner feierlich empfangen, wie er den Tempel besucht und dem Jehovah geopfert u. s. w. — lauter Erdichtungen der Juden und von keinem einzigen der zahlreichen Geschichtschreiber Alexander's auch nur mit einer

Sylbe erwähnt a), was, füge ich hinzu, beim Ptolemäus Lagi um so auffallender ist, weil dieser König erst in späten Jahren seine Denkwürdigkeiten schrieb, als er schon viele tausend Juden in Alexandrien und anderwärts zu Unterthanen hatte; denn außer den gefangenen Hebräern, die er selbst nach Aegypten verpflanzt hatte (A. I. XII, 1. p. 434.), zogen viele freiwillig dorthin. Später, besonders seit Ptolemäus Philometor, schlägt der alexandrinische Jude Philo (adv. Flaccum p. 523 seq.) ihre Gesammtzahl selbst auf eine Million an, was auf ägyptische wie griechische Cultur einen bedeutenden Einfluß äußern mußte (Heyne, Opuscc. acad. I. p. 134.). — Aber Josephus vergreift sich im Eifer seines jüdischen Patriotismus auch manchmal in

a) Und doch des Breiteren und ganz gemüthlich erzählt A. Iud. XI, 8, 4 — 6. p. 430—432. Dindf. Vergl. Wyttenbachii Opuscc. p. 420 seqq. — Wenn J. Fr. Cotta zur Uebersetzung dieser Stelle I. S. 347. noch mehrere Umstände aus den Talmudisten beibringt, z. B. wie ein Jude durch List den König bewogen habe, den Tempelberg barfuß hinaufzugehen, und wenn er nun seine Anmerkung mit den Worten schließt: „Man siehet wohl, daß die Juden diese an sich wahrhafte Historie, ihrer Gewohnheit nach, mit fabelhaften Zusätzen vermehrt haben", so mag er den Vordersatz selbst verantworten. Im Gegentheil, an einer andern Stelle, wo man es am ersten hätte erwarten sollen, sagt Josephus kein Wort von diesem Tempelbesuch Alexander's, nämlich im zweiten Buche gegen den Apion. Dort führt er alle Fürsten und Feldherren an, die im Heiligthum zu Jerusalem gewesen, den Antiochos Theos, Pompejus den Großen, Licinius Crassus und den Cäsar Titus, um seinem Gegner darzuthun, daß sie alle dort nichts Anstößiges, sondern lauter Ehrwürdiges gesehen (c. Ap. II, 7. p. 373. Dindf.). — Da frage ich also: Hat Josephus nicht gewagt, dem gelehrten Apion auch den König Alexander vorzuführen, oder hat er, als er diese Apologie schrieb, selbst nicht mehr an diese Fabel geglaubt? — Jetzt wüßte ich einen Ort, wohin sie gehört, nämlich in die griechische Alexanders-Geschichte des Pseudo-Kallisthenes, die uns neulich C. Müller als Anhang zu seinem Arrian zum ersten Mal geliefert hat. — Allein in diesem heidnischen Roman würde jüdische Glorie nicht wohl aufgenommen seyn.

der Wahl seiner Führer, worüber unten ein Mehreres zu der Streitschrift gegen Apion bemerkt werden wird.

Auch in der Chronologie hat er sich manches Versehen zu Schulden kommen lassen, zum Theil aus zu großem Vertrauen auf die griechischen Historiker und Chronographen. So berichtet er z. B. nach Berosus über die Regierungszeit des Nebukadnezar auf eine Weise, die mit der des A. T. nicht übereinstimmt. Desgleichen rückt er die sagenhafte Gesandtschaft des Spartanerkönigs Areus I. an den Hohenpriester Onias I. unrichtig in die Zeit Onias II. herab. Endlich gibt Josephus nach dem Chronographen Kastor das Todesjahr Alexander's d. Gr. nicht ganz richtig an. — Noch größeres Gewicht wird in der vorhergehenden Periode darauf gelegt, daß er die Jahre der Könige von Tyrus nicht richtig gezählt habe a). — ein Vorwurf, der mit andern zusammenhängt, die zum Zwecke haben, die Glaubwürdigkeit unseres Geschichtschreibers überhaupt verdächtig zu machen, und wenigstens beweisen, daß jüdische oder wahrscheinlicher christliche Epitomatoren es mitunter darauf angelegt hatten, seine historische Autorität zu erschüttern.

Hierbei müssen wir des Zusammenhangs wegen einen Augenblick vorgreifen und erstens daran erinnern, wie Josephus selbst gegen den scharfen Gegner Apion die Vertheidigung seiner eigenen Glaubwürdigkeit in der Archäologie

a) Die hier berührten Stellen des Josephus sind: A. Iud. XI, 1. XII, 4, 10.; contr. Apion. I, 20. I, 22. — Die Rechnungsfehler in der Königsreihe von Tyrus wirft ihm das griechische Scholion eines Christen in unserer heidelberger Handschrift Nr. 129. mit der unverblümten Einleitung vor: „Dieser Josephus scheint nicht sonderlich glaubwürdig zu seyn" (s. meine Meletemm. I. p. 99.). Ueber die angebliche spartanische Gesandtschaft s. man meine Commentt. Herodott. I. p. 271 seqq. — Die Chronologie des Josephus hat der Däne Brink einer besondern Prüfung unterworfen; jetzt vergleiche man Clinton, Fasti Hell. I. p. 214. 280. und p. 315. ed. Krüger.

sowohl als in der Geschichte des jüdischen Kriegs sehr be- rndt zu führen unternimmt a).

In diesem Sinn übt er denn auch in der Einleitung zur Geschichte des jüdischen Kriegs eine strenge Kritik an andern Geschichtschreibern, die denselben Gegenstand behandelt haben: sie seyen entweder nicht Augenzeugen gewesen, sondern hätten vom Hörensagen unverlässige und einander widersprechende Erzählungen in sophistischem Geiste niedergeschrieben, oder solche, welche Zeugen der Begebenheiten gewesen, hätten aus Schmeichelei gegen die Römer oder aus Haß gegen die Juden den wahren Hergang der Ereignisse lügenhaft entstellt und ihre Schriften enthielten theils Anklagen, theils Lobeserhebungen, nirgends aber gäben sie Beweise von der Sorgfalt bewährter historischer Prüfung, — eine Kritik, die mit folgender scharfer, aber auch einseitiger Sentenz gegen die Griechen beschlossen wird: „In Ehren werde die Wahrheit der Historie bei uns gehalten, dieweil sie bei den Hellenen vernachlässigt wird." — Mag auch hier des Josephus Nationalgefühl sich etwas zu lebhaft äußern, so ist er doch gerade auf diesem Punct in seinem vollen Recht, und vollkommen richtig sagt Niebuhr: „Dessen Geschichte des jüdischen Krieges ist nach den Commentarien Cäsar's, namentlich in Beziehung auf die Kriegskunst der Römer, das lehrreichste Werk. — Er hatte diese Kunst selbst geübt und als praktischer Kriegs- und Staatsmann zeichnete er sich überhaupt sehr vortheilhaft aus." — Wie auch Theodor Metochita bemerkt, füge ich hinzu, mit seinem mehr in der Einsamkeit lebenden Glaubensgenossen Philo verglichen. — Aber wo beide aus dem Mittelpuncte ihres Lebens, wo sie im Gefühle der Heiligkeit des göttlichen Nationalgesetzes sprechen, gleichen sie sich

a) Ioseph. c. Apion. I, 8 — 10. Wegen des zunächst Folgenden s. Prooem. ad libr. de bello Iudaico §. 1 — 5; Niebuhr, röm. Geschichte V. S. 276 f., und Theodori Metochitae cap. XVI. p. 120. ed. Müller. et Kiessling.

ungemein, und Gedanken und Ausdruck zeichnen sich durch Gehalt und Stärke aus. Bei Josephus ist dieß besonders in diesem Werke der Fall. Hier tritt der ganze Mensch hervor, — aber der Hebräer. Daher hatte er es auch zuerst hebräisch (aramäisch) geschrieben und nur, um dem Kaiser Vespasianus zu dienen, ins Griechische übersetzt.

Von dieser Denkart ist nun die Schreibart der natürliche Ausdruck, und wir knüpfen an Obiges einige Bemerkungen über Stil und Darstellung an. Photius legt ihm (Bibl. Cod. 47.) eine reine Sprache, verbunden mit Anmuth, bei, belobt seine Reden wegen ihrer Ueberzeugungskraft, wegen der richtigen Schlußfolge und Sentenzenfülle, erkennt in seinem Vortrage das Pathos an und die Macht, Gemüthsbewegungen zu erregen. — Hier theile ich zuvörderst die Ergebnisse von J. A. Ernesti's erschöpfenden Kritiken mit, auf die auch W. Dindorf mit Recht ein großes Gewicht legt. Die Schreibart des Josephus ist rein von Hebraismen, und nach seiner Absicht sollte sie es auch seyn. Wo daher in seinen Redensarten etwas Hebräischartiges vorkommt, muß es für verdächtig gelten (wie denn die Werke dieses Autors überhaupt sehr interpolirt sind) und nach Handschriften möglichst auf den rein griechischen Sprachcharakter zurückgeführt werden. Unter den attischen Historikern hat Josephus in Sprachformen und Ausdrücken den Thucydides nachgeahmt; aber auch Wörter und Redensarten des Plato hat er sich angeeignet; doch auch mit Polybius hat er in Worten Manches gemein [a]). Jene geflissentliche Nachahmung der Atti-

a) I. A. Ernesti, Corollarium de Iosephi stilo (Opuscc. philol. critt. p. 395. — Es ist daher unbegreiflich, wie Fr. A. Wolf in seinen Vorlesungen über die griechische Litteraturgeschichte sagen konnte: „Im Stil ist Josephus kein Held, im Ganzen dem Polybius ähnlich", wogegen Niebuhr (a. a. O. S. 277.): „Es ist merkwürdig, wie gut er griechisch schreibt, wenn wir einige stehende Fehler ausnehmen, welche immer wie-

ker, dieser gesuchte Gebrauch eleganter Wörter, Phrasen, Tropen u. s. w. zog ihm von Seiten mancher griechischen Kritiker den Vorwurf zu, „seine Geschichte lege sich wie ein Schulexercitium von Jünglingen dar" a). Ganz im Gegentheil, die Schreibart des Josephus, um denn zuletzt das kritische Urtheil kurz zusammenzufassen, ist im Ganzen rein griechisch und elegant, der Periodenbau wohlgefügt und abgerundet, durch Participien und Conjunctionen ohne Dunkelheit gut zusammengefaßt, mit Untermischung einzelner kurzgegliederter Sätze; mit Einem Worte, es ist der Stil wie der eines mitten in Griechenland gebornen Mannes, aber auch eines Mannes, der durch und durch praktisch war, der im Felde wie im Rathe seine Erfahrungsweisheit erprobte, der das Leben in allen seinen Erscheinungen kannte; — aber er war ein Jude, und da konnte es nicht fehlen, daß griechische Gelehrte, deren ganzes Verdienst in den schönen Redekünsten bestand, nicht bloß seine hohe Stellung am Kaiserhofe, sondern auch seine schriftstellerische Ausbildung ihm mißgönnten. Daß er die Natur, wie das Leben gleich getreu auffaßte und kräftig darzustellen vermochte, davon kann einem Jeden dieses sein Meisterwerk die deutlichsten Beispiele liefern. In erster Hinsicht tritt die Beschreibung von der Quelle des Jordan (III, 10, 7. p. 178. Dindf. φιάλη genannt) hervor; die Stelle liefert Belege vom glücklichsten Gebrauch der sogenannten geographischen Metapher, woran sich die Beschreibung des Sees und der gleichnamigen Gegend von Gennesar anschließt; sodann die Schilderung der Umgegend von Jericho und ihrer fruchtbaren Fluren (IV, 8, 3.) — Naturgemälde, die

verkehren", die aber, wie gesagt, großentheils auf Rechnung seiner Interpolatoren kommen.

a) Contr. Apion. I, 10. τὴν ἱστορίαν ὥσπερ ἐν σχολῇ μειρακίων γύμνασμα προκεῖσθαι. So kleidet Josephus selbst diesen Vorwurf ein, der ihm von griechischen Zeitgenossen oft genug gemacht worden seyn mochte.

an das Beste erinnern, was die griechische Prosa in dieser Art aufzuweisen hat, z. B. an die Schilderung des Thales Tempe a). — Zu den im andern Sinne belebten und seelenvollen Partien gehören: die Scene der Ermordung des Priesters Ananos; der schauervolle Bericht von den unter Johannes von den Zeloten in Jerusalem verübten Greueln, worin Josephus eine Kraft der Darstellung bewährt, wie sie seinem Vorbilde Thucydides eigen ist; die Stelle, wo der Klageruf an Jerusalem durch den Gedanken an die Pflicht des Geschichtschreibers zurückgedrängt wird. Zuletzt stehe hier noch des Josephus eigenes Schlußbekenntniß über diese Geschichte des jüdischen Krieges: „das Urtheil über seine Schreibart überlasse er Andern, dagegen scheue er sich nicht zu behaupten, daß er in dieser ganzen Historie die Wahrheit als sein Endziel unverrückt vor Augen gehabt habe" b). — Und somit scheue ich mich denn auch nicht, denjenigen zu widersprechen, die neuerlich gerade dieses Werk des Josephus so unmäßig verunglimpft haben.

---

Um aber nun den Josephus in seiner ganzen Persönlichkeit, sodann als Schriftsteller und im Verhältniß zu andern Schriftstellern aufzufassen und zu zeichnen, müssen wir nochmals einen Blick auf das Buch über sein Leben und auf die zwei Bücher gegen Apion werfen. Dort hat er sich nämlich eines jüdischen Landsmannes, aber eines persönlichen und erbitterten Feindes zu erwehren, hier mehrerer, zum Theil grundgelehrter und hochberühmter Widersacher seines Volkes. — Jener ist Justus aus Tibe-

a) Bei Aelian. V. H. III, 1., obschon diese mitunter einigen sophistischen Anstrich hat. Charakteristiken und Belege für die geographische Metapher habe ich in den deutschen Schriften zur griechischen und römischen Litteratur, S. 177 ff. gegeben.

a) Die berührten Stellen stehen: de B. Iud. IV, 5, 2. p. 204. Ddf.; IV, 9, 10. p. 220, V, 1, 3. p. 229.; VII, 11, 5. p. 386.

rias in Galiläa a), Geschichtschreiber, Kriegs- und Staatsmann, wie Josephus. Von diesem immerhin merkwürdigen Manne muß hier um so mehr das Nöthige gesagt werden, als er neuerlich vernachlässigt worden. Sohn des Pistos (Πίστος), eines Juden aus Tiberias in Galiläa, trat er frühzeitig auf dem Schauplatze der öffentlichen Geschäfte auf und, demagogischer Redner und, wie der Vater, den er nach seinem Willen leitete, Factionsmann, ergriff er, schon ehe Josephus zum Statthalter dieser Provinz ernannt worden, die Waffen und machte gegen syrische Gebiete fanatischen Gebrauch davon (Ioseph. de vita sua, in der Hauptstelle §. 65. p. 825. Ddf.). — Daraus geht der Ursprung des Verhältnisses unseres Staatsmannes und Geschichtschreibers gegen diese beiden Galiläer, besonders den Sohn, aufs deutlichste hervor, so daß ich es im Einzelnen und in seinen Wendungen nicht zu verfolgen brauche, was ohnehin die von mir hier gezogenen Grenzen überschreiten würde. Ich spreche also sofort nur vom Geschichtschreiber. Als solcher war er zuvörderst Verfasser einer Chronik der gekrönten jüdischen Könige b) von Moses bis auf Agrippa, den siebenten Nachkommen des Herodes und letzten jüdischen König,

---

a) Ἰοῦστος Τιβεριεύς. Ueber ihn verbreitet sich wiederholt und ausführlich zuerst Josephus selbst, de vita sua cap. 9. 17. 37. 65. 74 seq., sodann mehr oder minder genau Diog. Laert. II, 41. p. 43. ed. Cobet., Stephan. Byz. in Τιβεριάς, Euseb. H. E. III, 9., Suidas in Ἰοῦστος, Photius Cod. XXXIII. — Sehr ungenügend ist der Artikel über ihn in Pauly's Realencyklop. IV. S. 686. und selbst der sonst so genaue C. Müller in den Fragmm. historicc. Graec. Vol. III. p. 523. hat ihm nur eine halbe gebrochene Columne gewidmet und Unrichtiges eingemischt, wovor ihn doch schon Vossius de historicc. Grr. II, p. 241 — 243. ed. Westerm. hätte bewahren können.

b) Χρονικοῦ Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασι. Es ist eine bloße Abkürzung dieses Titels, wenn Diogenes Laertius dieses Buch der Könige citirt: Ἰοῦστος ὁ Τιβεριεὺς ἐν τῷ στέμματι.

der unter Claudius den Thron bestiegen, unter Nero an Macht gewonnen und unter Vespasian noch höher gestiegen, im dritten Regierungsjahr Trajan's aber gestorben, und so weit hatte Justus seine Königschronik auch fortgeführt. Aus den früheren Partien dieses Werkes wird wenig angeführt, vermuthlich weil es durch andere verdunkelt worden a). Interessanter ist eine andere Anführung daraus über das Auftreten des Plato in dem Processe des Sokrates (beim Diog. Laert. a. a. O.) weil sie zeigt, daß dieser Jude in seine israelitische Königschronik auch Manches aus der Profangeschichte eingemischt hatte. — Sein Stil wird von Photius (a. a. O.) sehr gedrängt genannt, aber auch zugleich bemerkt, daß er dabei vieles wesentlich Nothwendige übersprungen habe. Auch soll er sich vieler Erdichtungen schuldig gemacht haben, besonders in seinem zweiten Werke über den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems; denn daß er auch darüber geschrieben, wird von Josephus und Photius ausdrücklich bezeugt und hätte von Neueren nicht bezweifelt werden sollen. Ein unversöhnlicher Feind des Josephus und diesen mehrmals mit Nachstellungen bedrohend, aber jedesmal nur mit Worten bestraft, von den Einwohnern der Stadt Ptolemais beim Vespasianus auf Leib und Leben angeklagt, von diesem dem König Agrippa als sein Unterthan zur Todesstrafe ausgeliefert, von dessen Schwester Berenice mit vielen Bitten gerettet, erscheint dieser vielbegabte Patriot und Revolutionär in einem sehr bewegten Leben, und für diese letzte Thatsachen kann Josephus sich selbst auf die Denkschriften jenes Kaisers berufen. Jenen Handlungen hatte sich noch eine ganze Reihe anderer angeschlossen, unter andern auch noch die, daß die gün-

a) Beim Syncellus, S. 63. A. wird Justus neben Josephus und den Griechen Herodotus, Polemon und Apion über die Periode des Auszugs der Israeliten aus Aegypten genannt (s. Preller ad Polemonis fragmm. p. 45., wo aber des Justus nicht gedacht worden).

sige Aufnahme, die des Josephus Kriegsgeschichte beim Cäsar Titus und König Agrippa gefunden, von Justus verdreht und ins ungünstigste Licht gestellt worden. — Wer kann es nach dem Allem nun nicht natürlich finden, daß Josephus endlich in einer persönlichen Ansprache, die er seinem Leben eingerückt hat [a]), seinen Gegner als Menschen, Bürger, Kriegs- und Staatsmann und endlich als Geschichtschreiber gänzlich zu vernichten sucht? Und als Geschichtschreiber des jüdischen Kriegs möchte Justus nicht zu retten seyn, da Josephus ihm ins Angesicht sagen darf (a. a. O. S. 827.), dieser habe bei Lebzeiten der Kaiser Vespasianus und Titus, wie des Königs Agrippa, die zum Theil den jüdischen Krieg selbst geführt, zum Theil Zeugen desselben, alle aber der griechischen Sprache vollkommen kundig gewesen, nicht gewagt, mit seiner Geschichte desselben hervorzutreten, da er sie doch schon zwanzig Jahre zuvor schriftlich abgefaßt gehabt habe.

Zum Schlusse darf ich noch eine Bemerkung des Photius (Cod. 33.) über diesen Justus nicht übergehen, zumal sie mit einer berühmten Stelle des Josephus in der Archäologie (XVIII, 3, 3. p. 699. Dindf.) zusammenhängt. Der Patriarch bemerkt nämlich in der Rüge der Auslassungen, die jener in seinen Schriften begangen, „als geborner Jude sey er in den allgemeinen Fehler seiner Glaubensgenossen verfallen, von der Ankunft Christi und von dessen Wunderthaten auch nicht die geringste Erwähnung zu thun." Hier werde ich mich nun vor der Unschicklichkeit hüten, das bis in die letzten Jahre hundertmal besprochene josephinische Zeugniß von Christus noch einmal ausführlich zu besprechen, um so mehr, da ich niemals habe begreifen können, wie nur jemals ein Leser von einigem Urtheil eine solche Stelle für authentisch zu halten im Stande gewesen. Aber folgende wenigen Bemerkungen darf ich mir doch wohl

a) Ioseph. de vita s. §. 65. p. 824 seq. Dindf.

erlauben: da Photius auch in dem Artikel über den Josephus (Cod. LXXVI.) über jenes Zeugniß von Christo ein gänzliches Stillschweigen beobachtet, so muß er es entweder in seinem Exemplar des Josephus nicht gefunden haben (obschon es, nach Gibbon's Bemerkung III, 16., schon zwischen Origenes und Eusebius in die Texte gekommen war), oder er hat es für unecht gehalten, und für dieß Letztere spricht denn auch seine Aeußerung in der ersteren Stelle, wonach es eine zwar tadelnswerthe, aber darum nicht minder allgemeine stillschweigende Uebereinkunft jüdischer Historiker war, über Christus ein gänzliches Stillschweigen zu beobachten a). — Hier sey es mir vergönnt, an eine

a) Da von Christus überhaupt nicht gesprochen werden sollte, so durfte folgerechterweise auch von der βρεφοκτονία oder dem bethlehemitischen Kindermorde nicht die Rede seyn, weßwegen ein christlicher Leser des Josephus (in unserm cod. Pulat. Nr. 129.) diesen der Untreue anklagt. Dieser war sonst keineswegs der Mann, der die Unthaten des Königs Herodes des Gr. schonte. (Man s. nur A. I. XVI, 5, 4. XVII, 6, 6. 8, 1. XIX, 7, 3. und vergleiche, was ich im ersten Briefe S. 550 ff. über die Hinrichtung der eignen Söhne beigebracht habe, die man im Gegensatz der βρεφοκτονία als παιδοκτονία bezeichnen könnte. — Hier erinnere ich an Goethe's Worte zum west-östlichen Divan (S. 205.): — „des jammervollen Familienlabyrinths, in welchem wir den König Herodes befangen sehen.“). — Um so geschäftiger waren die Apokryphen, diese Geschichte und die damit zusammenhängende Flucht nach Aegypten auszuschmücken, wie denn unter Anderm das Gespräch der Eltern Jesu mit dem Pharao von Aegypten (in dem Evang. infant. Arab. cap. 25.) eine schöne Probe liefert. Andererseits bemerkt Reland zu A. I. XIX, 8, 2. mit Bezug auf Apstlgesch. 12, 20., wo Josephus einen Hauptumstand mit Stillschweigen übergeht, ganz richtig, daß man daraus, wie aus andern Reticenzen des jüdischen Geschichtschreibers, z. B. auch des bethlehemitischen Kindermordes, im Geringsten keinen Beweis gegen die Wahrheit mancher im N. T. erzählter Ereignisse herleiten könne. — Endlich widerstrebt es völlig jenen consequenten Reticenzen der jüdischen Geschichtschreiber, wenn einige neuere Kritiker jene Erwähnung des

analoge jüdische oder christliche Interpolation in einem classischen Autor zu erinnern, zumal einer unserer gelehrten Freunde a) deren Erweis meines Bedünkens so eben zum Abschluß gebracht hat. Im 9. Kapitel der unter Longinus Namen berühmten Schrift vom Erhabenen lesen wir eine Bemerkung, wovon ich nur die Hauptworte hier hersetzen will: „So sagt denn auch der Gesetzgeber der Juden, kein gewöhnlicher Mann, gleich im Eingang der Gesetze: Gott sprach; — was? Es werde Licht, und es ward; es werde Land, und es ward." Bekanntlich hat diese Stelle viele Verlegenheiten bereitet. Die meisten Kritiker hielten sie für echt, in dem Munde eines Syrers wie Longinus gewesen; der große Casaubonus erkannte sogar in ihm einen halben Christen, während andere ihre Authenticität bezweifelten; aber Niemand wies ihr den gehörigen Ort im Texte an. Jetzt erst, nachdem Spengel erwiesen, daß sie zum nachher angeführten Gebet des Ajax:

„Vater Zeus, o errett' aus der dunkelen Nacht die Achajer!
Schaff' uns Heitre des Tags" u. s. w.

gehöre, ergibt sich deutlich, daß jene Worte diesen Versen von einem Juden oder Christen beigeschrieben worden, der damit erinnern wollte, daß in der Genesis des Moses b) dasselbe zu lesen sey.

---

Bruders Jesus Christus Jakobus (A. I. XX, 9, 1. p. 786. Dindf.) wollen für echt gelten lassen. Im Gegentheil, Eins muß hier mit dem Andern fallen.

a) L. Spengel, Specimen emendationum in Cornelium Tacitum (Gratulationsschrift an Friedrich Thiersch zur 40jährigen Feier seines Directoriums des münchner philologischen Seminars) Monach. 1852. p. 759.

b) 1 Mos. 1, 3; Ilias 17, 645 ff.; Spengel S. 8. — „Ut non ad Neptuni, sed ad Aiacis exemplum illa pertinere videantur; hic enim exclamat: Iuppiter, fiat lux e tenebris! unde doctus quidam, Christianus, ut videtur, seu Iudaeus, idem in Mosis libro legi ad marginem scripsit; iam apparet, cur scriptum sit ταύτῃ, sic scilicet, ut Aiax apud Homerum. Ergo haec non modo insititia, sed etiam malo loco et invito huius scholii autore insita esse apparet."

Um zu den Sagen von Christus zurückzukehren, so ist neulich von einem berühmten Orientalisten die von dessen Verhältniß zum König Abgaros von Edessa in einem entschieden altgläubigen Sinne behandelt worden. Josephus hatte nämlich erzählt, daß der König dieses Landes Monobazes I., durch mancherlei Umstände bewogen, sich mit seiner Gemahlin und Schwester Helena zum jüdischen Glauben gewendet habe. Nun sucht der genannte Gelehrte zu zeigen, daß dieser Monobazes I. identisch sey mit dem König von Adiabene oder Edessa Abgaros, von dem die Kirchenschriftsteller berichten, daß er, von einer unheilbaren Krankheit befallen, auf seine schriftliche Bitte an Christus, worauf er auch eine schriftliche Antwort erhalten, durch den Apostel Thaddäus geheilt worden und darauf mit Helena und dem größten Theile seiner Unterthanen Christ geworden sey [a]).

Es ist zu bedauern, daß dieser hochachtbare Gelehrte, den ich persönlich schätzen zu lernen Gelegenheit hatte, als strenger Katholik die Unbefangenheit verloren hat, die Forschungen protestantischer Kritiker gehörig zu würdigen [b]).

---

a) Ioseph. Antiqq. Iud. XX, 2, 1 seqq. — Fragments d'une histoire des Arsacides de M. J. Saint-Martin, publiés par M. Félix Lajard. 2 Tomes, Paris 1850. S. Tome I. p. 104 — 147. 181 seqq. Tome II. p. 281. Noch zur Zeit des Severus und Caracalla kommt dieser Fürstenname bei Herodian. III, 9. p. 120. ed. F. A. Wolf. unter der Form Αὔγαρος und unter der Abgar, in römischen Inschriften (bei Orelli Nr. 921. und jetzt bei Zell Nr. 785.) vor. Ueber die Münzen der Arsaciden s. man Saint-Martin Tome II. p. 416.

b) Als Beleg füge ich seine eigenen Worte hier bei (Tome II. p. 281.) „Parmi les princes de cette dernière race on distingue le roi Abgare, si celèbre par les rapports qu'il eut avec le Sauveur, selon une très-antique tradition de l'église, que le scepticisme moderne a rejettée avec trop de legereté, mais dont nous espérons démontrer l'authenticité par les nombreux témoignages." Ich trage kein Bedenken, diese Erzählung mit Niebuhr (röm. G. V. S. 862.) als eine

Noch müssen wir einen Blick sowohl auf den Schluß der Archäologie (XX, 11. p. 791 seq. Dindf.), als auf den Anfang und Schluß des Lebens (p. 793 seq. u. §. 76. p. 833.) werfen, um ein abgerundetes, von Josephus selbst gezeichnetes Bild seiner ganzen Persönlichkeit zu gewinnen, ehe wir zu der Schrift gegen Apion übergehen, worin er diesen und andere Personen und Schriftsteller schildert. — Erscheint er nämlich bei Eröffnung seines Lebenslaufs mit sichtbarem Wohlgefallen in dem Glanze einer altpriesterlichen Herkunft, einerseits als Pharisäer, andererseits als Hasmonäer, am Ausgange aber in dem angenehmen Selbstgefühl als Besitzer großer steuerfreier Güter, eines fürstlichen Vermögens und als Günstling dreier Kaiser und einer Kaiserin, — da können wir uns nun theils den Neid und die unversöhnliche Feindschaft eines mit ihm wetteifernden jüdischen Schriftstellers, der es so weit nicht gebracht hatte, des Justus von Tiberias, erklären, theils, wie er über die auf Leib und Leben gehenden Anklagen eines Jonathan, der kurz nach Jerusalems Zerstörung in Cyrenaika einen Aufstand erregt hatte, und selbst über die Intriguen des römischen Statthalters Catullus obsiegen und die Verleumdungen seiner Widersacher niederschlagen konnte a). Aber auch in dieser seiner hohen Stellung darf Josephus nicht anders denn als Repräsentant des echten Judenthums b) betrachtet werden.

---

Legende zu bezeichnen und es gut zu heißen, daß neulich Rudolph Hofmann den Briefwechsel zwischen Jesus und Abgarus in seine Schrift „das Leben Jesu nach den Apokryphen", Leipz. 1851. §. 72. aufgenommen hat.

a) S. „Der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian, von D. Friedr. Münter." Altona und Leipz. 1821. III. S. 10 ff.

b) Worüber Goethe zum west-östlichen Divan (Werke VI. S. 44 f.) sich so ausspricht: „Die jüdische Religion wird immer einen gewissen starren Eigensinn, dabei aber auch freien Klugsinn und lebendige Thätigkeit verbreiten", und (Werke LVI.

**Ueber das Alterthum der Juden gegen Apion.**

Obschon meines Wissens alle Handschriften nur *κατὰ Ἀπίωνος* haben, so kann ich mich doch kaum überzeugen, daß Josephus selbst den Titel dieser Schrift so abgekürzt haben sollte, da ja in derselben, zumal im ersten Buche, mehr gegen Manethon, Chäremon u. A. gesprochen wird, als gegen Apion. Da indessen so manche Anführungen dieser zwei Bücher, in deren zweitem erst Apion eigentlich an die Reihe kommt a), sich auf diesen letzteren Namen beschränken, so darf man sich keinen weiteren Zusatz erlauben. Uebrigens ist diese Schrift des Josephus nicht nur von einem gelehrten Theologen wiederholt berücksichtigt worden, sondern hat auch außerdem in Frankreich eine eigene Monographie erhalten b). Ich werde jedoch mehr von Deutschen und hauptsächlich von meinem eigenen Standpuncte, aus neuesten Studien, über diese Schrift kürzlich sprechen.

Der Epaphroditos, der auch hier, wie im Eingange zur Archäologie, angeredet wird c), ist bisher ziemlich allgemein

---

S. 127.): „Jüdisches Wesen. Energie der Grund von Allem. Unmittelbare Zwecke. Keiner, auch nur der kleinste, geringste Jude, der nicht entschiedenes Bestreben verriethe, und zwar ein irdisches, zeitliches, augenblickliches. — Judensprache hat etwas Pathetisches."

a) Weßwegen denn auch dort erst das Nöthige über ihn bemerkt werden wird.

b) S. L. Hug über die Historiker der Ebräer und Zustand der Historiographie in Palästina (im Gutachten über Strauß, das Leben Jesu. Freiburg, 1840.) S. 8 ff. und S. 46 ff.; vergl. meine historische Kunst der Griechen, S. 263 f. — P. M. Cruice, dissertatio de Flavii Iosephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate. Paris. 1844.

c) *Κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε.* S. Lipsius ad Taciti Annal. XV, 55. Im Artikel „Epaphroditus" in Pauly's Realencyklop. III, 160. scheint man sich jener andern Meinung zuneigen zu wollen, wo aber jene zweite Dedication übergangen worden (contra Apion. I, 1. p. 337. ed. Dindf.). Ja am Schluß seiner Selbstbiographie (§. 76. p. 833. Dindorf.)

für den bekannten gelehrten Secretär des Kaisers Nero, den Patron des Stoikers Epiktetos, den Domitianus hinrichten ließ, gehalten worden, obschon sich auch eine andere Meinung hat geltend machen wollen, nämlich daß hier an einen Freigelassenen des Trajanus zu denken sey.

Was nun des Josephus Urtheil über die griechischen Geschichtschreiber im Allgemeinen betrifft, so ist es im Eingange zur Archäologie (I, 3.) und am Schlusse derselben (XX, 8, 3. p. 782. Dindf.) nicht glimpflicher, als wir es sogleich hier finden werden; denn gleich zunächst (c. Ap. I. §. 2. p. 338 seqq.), nachdem er von dem relativ späten Auftreten der Griechen auf dem Schauplatze der Geschichte und von der späten Sammlung und Schreibung der homerischen Gesänge gesprochen, gedenkt er des Anfangs der griechischen Geschichts-Incunabeln des Kadmos von Milet und des Akusilaos von Argos und bemerkt, daß diese Männer nur kurze Zeit vor den Perserkriegen aufgetreten. — Wenn er sodann weiterhin die Widersprüche dieser und anderer hellenischen Logographen und Historiker untereinander hervorhebt, ihre leichtsinnige Vernachlässigung von Zeit- und Geschlechtstafeln bemerklich macht, ihren Hang zum Mythischen, ihre Vorliebe für den blendenden Schimmer der Beredtsamkeit, ihre Sucht, durch Lobreden bei Königen und Städten sich beliebt zu machen, rügt, so muß ich jetzt, der Kürze wegen, auf meine und Carl Müller's Kritiken verweisen, um diese Auffassungen und Ausstellungen des jüdischen Geschichtschreibers, welche manche Uebertreibungen, ja einige wirkliche Unwahrheiten enthalten, in ihrem wahren

wiederholt Josephus, „er habe ihm alle seine Bücher über die jüdischen Alterthümer gewidmet", und am Schlusse vorliegender Schrift gegen Apion (II, 41. S. 391. mit dem Lob auf dessen Wahrheitsliebe) ohngefähr dasselbe. Da nun die Archäologie mit dem zehnten Regierungsjahre Nero's schloß, so steht nichts im Wege, daß Josephus dem gelehrten Freunde dieses Kaisers diese seine Werke gewidmet habe.

Werthe zu würdigen a). — Ein schlagender Beleg folgt weiterhin (I, 12. p. 343. Dindf.); nämlich zum Beweise der späten und beschränkten griechischen Kenntniß fremder Völker führt Josephus unter Anderm an, „daß selbst die für die sorgfältigsten geachteten Geschichtschreiber von den Galliern und Hispaniern so wenig Kunde gehabt, daß Ephorus die Iberer (Ἴβηρας), die doch eine große Strecke des Westlandes bewohnten, für eine einzige Stadt gehalten habe." — Kein anderer Schriftsteller weiß von einer so seltsamen Ignoranz des Ephorus. Im Gegentheil, Strabo b) berichtet aus diesem Geschichtschreiber, er habe die Iberer für die ältesten barbarischen Pflanzer Siciliens ausgegeben. Und wie konnte ein Historiker anders berichten, der lange nach dem sicilischen Feldzuge der Athener schrieb, und dem die hellenischen, wie die barbarischen Colonien jener Insel auf keine Weise unbekannt seyn konnten?

I, 14. p. 344. Ddf. Josephus erörtert darauf die Zeugnisse über das jüdische Volk, die sich bei den Schriftstellern anderer Völker finden, und beginnt mit den Aegyptiern, und zwar, weil er deren Originalberichte nicht vorlegen könne, mit den griechischen des Manethon (Μανεθών) c), wie dieser sie, nach eigenem Geständ-

a) S. die historische Kunst der Griechen, S. 49 ff. S. 76 ff. zweit. Ausg., und zur Gesch. der griech. u. röm. Literatur, S. 90 ff., u. vergl. Fragmenta historicorr. Graecc., ed. Müller. Vol. II. p. IX seqq.; p. 100 seqq. u. Vol. IV. p. 623 seqq.

b) Strabo VI. p. 114. — Jene charakteristische Rüge ist den Sammlungen der ephoreischen Fragmente von M. Marx (Nr. 51. S. 153.) und C. Müller (Bd. II. S. 246.) nachzutragen.

c) Die griechische Schreibung dieses Namens ist sehr verschieden; nach der einen würde er bedeuten: „von Thoth (Hermes) gegeben", und dem griechischen Ἑρμόδωρος entsprechen, nach der andern: „geliebt von Thoth", und mit Θεόφιλος übereinkommen, wobei die beachtenswerthe Bemerkung gemacht wird, daß dieser Name schon bei den Classikern vorkomme, wogegen Φιλόθεος und somit der Begriff der Liebe zu Gott in der

niß, aus den heiligen Büchern übertragen habe, über dessen Person er zuvörderst eine kurze Notiz vorausschickt. Wenn er ihn hier als der hellenischen Bildung und Wissenschaft theilhaftig bezeichnet, so erheben ihn einige seiner griechischen Landsleute als einen auf dem Gipfel aller Weisheit stehenden Mann, während andere ihn nicht tief genug herabsetzen zu können glauben; — ein Schicksal, das derselbe Gelehrte in gleich schroffen Gegensätzen auch unter den Neuern erfahren hat. Desto mehr Gerechtigkeit hat man ihm in der neuesten Zeit widerfahren lassen. Zuerst Niebuhr, der in seinen Vorträgen über alte Geschichte dem Hauptwerke des Manetho (S. 48 ff.) einen hohen Werth beilegt. Aber erst jetzt und seit den Vorarbeiten von Champollion, Letronne, Böckh, Bunsen, Lepsius, Lenormant, Franz, de Rougé, Birch und Hinks sind wir eigentlich in den Stand gesetzt, die großen Verdienste dieses gelehrten Forschers in ihrem vollen Werthe zu würdigen. Von seinem Leben ist jedoch äußerst wenig bekannt. Geboren in der Stadt Sebennytos, jetzt Semmenud, der Hauptstadt des gleichnamigen ägyptischen Nomos, bekleidete er ein Priesteramt zu Heliopolis (On), einem berühmten Priester- und Gelehrtensitz noch in der römischen Periode. Lebend in der Blüthezeit der Lagidenherrschaft, unter Ptolemäus Lagi und Philadelphus, schrieb er seine Werke unter dem Einflusse dieses letzteren a). Das Haupt-

griechischen Onomatologie erst mit dem Christenthum hervortrete. Die Analogie davon zeigt sich jetzt auch in der ägyptischen Hieroglyphe der Namen: Men-Ammon, „geliebt vom Ammon", und Philammon, „den Ammon liebend" (Letronne, Mémoires de l'acad. des inscript. Tome XIX. p. 102. und Rougé u. A. Maury in Revue archéologique. 8. année, livr. 11, p. 698 seq.).

a) *Μανεθὼς ὁ Σεβεννίτης* (*Σεβεννύτης* al.) bei Plutarch l. de Isid. et Osirid. cap. 9. und cap. 28.; s. C. Müller. ad Manethonis fragmm. Vol. II. p. 511., Franz. ad Boeckh. Corp. inscr. III, 2. p. 283 seqq., und jetzt unseres gelehrten Freundes D. Par-

Xerxes und endlich aus Klearchos, auf des Aristoteles Autorität, über der Juden Weisheit und sittliche Enthaltsamkeit a)).

I, 22. p. 354. Ddf. Josephus fährt unmittelbar darauf fort: „Klearchos jedoch berichtet dieß, wo er unserer (der Juden) gedenkt, nur so im Vorbeigehen, denn seine Aufgabe war eine andere. Hekatäos der Abderite dagegen, ein Mann, der nicht allein Philosoph, sondern auch zu Geschäften höchst befähigt war, mit dem König Alexandros gleichzeitig blühte und mit Ptolemäos, des Lagos Sohn, in Verbindung stand, hat nicht nur so beiläufig dasselbe gethan, sondern über die Juden ein Buch geschrieben, aus dessen Inhalt ich Einiges in der Kürze durchlaufen und zunächst die Zeitperiode bezeichnen will." Aus dieser Ankündigung ergibt sich schon hinlänglich, welches große Gewicht der jüdische Geschichtschreiber auf diesen griechischen legt.

Ich wiederhole jetzt nicht, was ich vor nunmehr fast funfzig Jahren zu den Fragmenten des Milesiers Hekatäos ausführlich erörtern mußte b)), weil man diesen altionischen Logographen zum Verfasser eines Buches über Abraham und die Juden hatte machen wollen, und schicke zuvörderst das Ergebniß meiner neuen Untersuchungen über den Abderiten voraus. Dieser Hekatäos aus Abdera,

a) S. jetzt Clearchi fragmenta, p. 323 seq. no. 69., aus dem Dialoge über den Schlaf. Wenn diese von Andern angefochtene Schrift auch echt seyn sollte, so enthält sie doch immer nur die Erzählung des Aristoteles von Einem durch Weisheit ausgezeichneten Hebräer, freilich neben der auffallenden Sage von der Abstammung der Juden von den indischen Gymnosophisten, welche aber an Werth der vom Tempelbesuch seines Schülers Alexander des Gr. in Jerusalem sich gleichstellen möchte.

b) S. Historicorum Graecorum antiquissimorum fragmenta. Heidelb. 1806. p. 32 seqq. und vergl. zu dem Nächstfolgenden meine Bemerkungen über Hecataei Abderitae fragmm., ed. Car. Müller. Vol. II. p. 385—393.

den Strabo einen Teier, nach der Mutterstadt Abdera's Teos, wo er zum öftern und in seinen letzten Jahren ganz gelebt haben mochte, nennt, Zuhörer des Pyrrhon, wird selbst als Philosoph bezeichnet, aber auch als gewandter Geschäftsmann, Grammatiker und Historiker, Zeitgenosse Alexander's des Gr., aber nicht, wie man geglaubt, Erziehungsgenosse, Verwandter eines der Begleiter dieses Königs, nachher Beamter des Ptolemäus Lagi und als Verfasser eines Werkes über Aegypten mit dem altionischen Logographen, der ebenfalls über dieses Land geschrieben, häufig verwechselt (wie auch mehrerer anderer Schriften), aber als Urheber besonderer Bücher über die Juden und Abraham nicht weniger fälschlich bezeichnet, obwohl er das jüdische Volk kannte und achtete, auch nicht versäumte, in seinen übrigen Geschichtswerken der hebräischen Nation, ihres Ursprungs, des Moses und der Gesetze derselben u. s. w. zum Theil ausführlich zu gedenken. — Wenn nun aber Josephus hier und anderwärts sich auf ein eigenes Buch des Hekatäos von Abdera über die Juden beruft, so mußte er freilich ein solches oder wenigstens Excerpte daraus vor sich haben, und er lebte in einem Zeitalter, das längst schon mit Schriften und Epitomen derselben überfluthet war.

Und hier stehen wir vor einer Erscheinung, die, um jetzt nur das Eine ins Auge zu fassen, zur Charakteristik und Würdigung unseres Historikers, wo er nicht aus biblischen und andern Urkunden schöpfte, oder als Zeitgenosse oder selbst Augenzeuge, ja endlich sogar als mithandelnde Person berichtet, von der höchsten Bedeutung ist, und die Niemand schärfer aufgefaßt und treffender bezeichnet hat, als der große Kritiker Valckenaer a).

a) L. C. Valckenaer, de Aristobulo Iudaeo, cap. VI. p. 18 seqq.: „Sed et historici, Hecataeus, Eupolemus, Artapanus, Demetrius, Aristeas meo quidem arbitratu fuerunt omnes religione Iudaei, seu his nominibus inter populares fuerint noti,

Es traten nämlich im alexandrinischen Zeitalter und zum Theil in Alexandria selbst mehrere Gruppen von gebornen Juden auf, die entweder wirklich die Namen berühmter griechischer Personen, nach schon längst hergebrachter nachäffender Sitte, führten und unter ihren Landsleuten mit denselben genannt wurden, oder auch, persönlich anders benannt, doch als Schriftsteller unter hellenischen Namen hervortraten und als glänzende Notabilitäten, wie Aristeas, Aristobulos, Hekatäos, Demetrios Phalereus u. A., von ihnen selbst verfaßte oder stark interpolirte Schriftwerke ins große Publicum gaben, von dem sie dann mit der nachfolgenden Zeit immer und immer gläubiger aufgenommen wurden. — Zu diesen Gläubigen gehörte denn auch Josephus selbst, der gar manche Excerpte aus solchen pseudonymen Producten seinen historischen Werken einverleibt hat, theils weil ihm das kritische Talent der Prüfung abging, theils weil es in seinem Interesse lag, daß sie für wirkliche Schriftwerke der Griechen gehalten wurden; denn als Zeugnisse fremder Autoren für das Hebräervolk wogen sie schwerer.

Diesem langen Auszug aus dem Hekatäos reihet er (S. 356.) unmittelbar ein Zeugniß des Agatharchides aus Knidos an, welches er in der Archäologie a) kürzer mitgetheilt, beidesmal mit warmer Belobung der treuen Anhänglichkeit seines Volkes an dem Gesetz, in scharfem Gegensatze gegen den spöttischen Tadel dieses heidnischen Geschichtschreibers bei Erzählung von des Ptolemäus Lagi Einnahme Jerusalems, weil die Einwohner sich am Sabbath nicht vertheidigen gewollt.

seu nomina mentiti", denen er S. 26. den Aristobulus selbst beigesellt. — Die übrigen Belege zu dem hier Vorgetragenen sind jetzt zusammengestellt von P. M. Cruice in der oben angeführten Abhandlung: de Iosephi in libris contra Apionem auctoribus p. 66 seqq., und von C. Müller Fragmm. historicc. Graecc. Vol. II. p. 385 seq.

a) A. Iud. XII, 1. Vgl. jetzt beide Excerpte in Agatharchidis Cnidii fragmenta. Vol. III. p. 196. no. 19. ed. C. Müller.

Jedoch solche satirische Seitenblicke läßt Josephus sich fast noch eher gefallen, als ein gänzliches und noch dazu absichtliches Stillschweigen eines hellenischen Historikers über sein Hebräervolk; denn unmittelbar darauf (§. 23. S. 357.) fährt er fort: „Daß aber einige Geschichtschreiber, denen unser Volk nicht unbekannt war, jedoch aus einem gewissen Neid oder aus andern nicht gerechten Ursachen, dessen Gedächtniß übergangen haben, davon glaube ich ein auffallendes Beispiel anführen zu dürfen. Denn Hieronymos, der die Geschichte der Diadochen geschrieben, lebte zu derselben Zeit, wie Hekatäos, und da er Freund des Antigonos a) war, so verwaltete er denn auch die Landpflegerschaft von Syrien; aber ungeachtet Hekatäos sogar ein Buch über uns geschrieben, hat Hieronymos in seiner Geschichte unserer nicht im Geringsten gedacht, obschon er in diesen Gegenden fast einheimisch gewesen; — so sehr sind die Gesinnungen der Menschen von einander verschieden; denn dem einen erscheinen wir einer höchst sorgfältigen Erwähnung werth, den andern dagegen hat eine unbillige Leidenschaft gegen die Wahrheit verblendet."

Um mich hier auf das zu beschränken, was unsern jüdischen Geschichtschreiber und sein Volk betrifft, so darf man jetzt die Unterscheidung, die noch neulich ein gelehrter Theolog b) zwischen dem hier getadelten Hieronymos und dem berühmten Geschichtschreiber der Nachfolger Alexander's

---

a) Ἀντιγόνου, wie erst jetzt aus einer alten lateinischen Uebersetzung im dindorfischen Texte, statt des unrichtigen Ἀντιόχου, hergestellt ist; s. Car. Müller. Fragmm. hist. Grr. Vol. II. p. 450 seqq., wo Alles zusammengeordnet ist, was früher Sevin und Mannert und neuerlich Kießling und Brückner über diesen Historiker und seine Werke ausgemittelt haben, und dessen leider nur allzu wenige Bruchstücke derselben, und darunter auch unsere Stelle (Nr. 18. S. 455.) aufgenommen worden sind.

b) L. Hug, im Gutachten über das Leben Jesu von D. D. Fr. Strauß. Freiburg 1840. I. S. 49.

hat machen wollen, als durchaus unzulässig bezeichnen. — Dieser Hieronymus aus Kardia, Landsmann und Vertrauter des Eumenes, war zwischen 370—360 vor Chr. geboren und starb zwischen 266—256 in einem Alter von 104 Jahren, nach vielen Kriegsbeschwerden, Wunden und Gefahren, in vollem Besitz seiner Sinne und Geisteskräfte, nachdem er aus einer dunkelen Jugend im macedonischen Heerlager an der Seite seines Freundes Eumenes sich ausgezeichnet hatte, von diesem als Unterhändler mit dem König Antigonus dem Aeltern gebraucht worden, und darauf nach des ersteren Tode in des letzteren hohe Gunst aufgenommen worden war. In dieser erhielt er sich bis zu dessen Tode in der Schlacht bei Ipsus, wo er dem gefallenen König zur Seite war. Vorher waren ihm von demselben wichtige Geschäfte und Stellen anvertraut worden, wie er denn erst die Oberaufsicht über den Asphaltsee in Judäa und darauf sogar die Statthalterstelle über die Provinz Syrien erhalten hatte. Desselben Vertrauens hatte er sich unter dem Sohne und dem Enkel jenes Königs, Demetrius Poliorketes und Antigonus Gonatas, zu erfreuen. Der erstere setzte ihn, nachdem er selbst den macedonischen Thron bestiegen, über das eben unterworfene Böotien, und den letztern scheint er in den Peloponnes begleitet zu haben, als Pyrrhus vor Argos das Leben verlor.

Daß Hieronymus nicht über Alexander selbst, sondern über dessen Nachfolger geschrieben, ist man wohl anzunehmen berechtigt, über diese denn aber auch im ersten und im zweiten Geschlecht, d. h. über die Diadochen nicht nur, sondern auch über die Epigonen bis zu Pyrrhus Tode, 272 vor Chr., und vielleicht noch weiter hinab, da er so alt geworden bei vollen Geisteskräften. Das Werk war sehr ausführlich und eine Fundgrube für mehrere nachfolgende Geschichtschreiber.

Die Glaubwürdigkeit desselben hat Brückner möglichst zu retten gesucht; er habe, rühmt er von ihm, die

Wahrheit nicht weniger sagen gewollt, als gekonnt. Schwerlich möchte diese Schutzrede in allen Stücken stichhaltig befunden werden.

Ich lasse hier alles Andere bei Seite, was ich an einem andern Orte mit Fug und Recht dagegen eingewendet zu haben glaube, und frage ganz einfach: konnte denn ein Staatsbeamter von Judäa und Syrien, der mit den Juden in so mannichfache öffentliche und Privatverhältnisse kommen mußte, in seinem umständlichen Geschichtswerke auch nicht Eine Stelle finden, wo er dem so merkwürdigen Hebräervolke auch nur ein kleines Denkmal setzte, und ist eine solche Reticenz nicht eine wahre historische Untreue? — Insofern ist also Josephus vollkommen gerechtfertigt, wenn man es auch dahingestellt lassen möchte, ob Neid der Grund eines so hartnäckigen Stillschweigens gewesen, oder macedonischer Soldaten- und Beamtenstolz, der auf das kleine Judenvolk aus seiner Weltmonarchie von oben herabsah.

Jedoch das Alter des Hebräervolks, fährt Josephus unmittelbar fort, werde sattsam in den Historien der Aegyptier, Chaldäer und Phönicier, wie auch von vielen andern griechischen Geschichtschreibern bezeugt, worauf er sodann zwei Gruppen dieser letzteren vorführt: die einen, die zwar nicht ganz oberflächlich von den Juden gesprochen, seyen doch, unbekannt mit den heiligen Schriften, schon von vornherein von der Wahrheit abgewichen: Theophilos, Theodotos, Mnaseas und Zopyrion a); die andern, Demetrios Phalereus, Philon der Aeltere und Eupolemos, seyen von der Wahrheit nicht weit entfernt geblieben, sie verdienten jedoch mit Nachsicht behandelt zu werden, weil sie mit aller Sorgfalt

---

a) Der Kürze wegen verweise ich hierbei auf Vossius, de historicis Graecis p. 504—511. ed. Westermann., und auf die Fragmm. historicc. Graecc. Vol. III. no. 83 seqq. p. 156. ed. Didot.

hat machen wol ... den jüdischen Schriften ganz ge-
Dieser Hierony...
ter des Eumen... ...eren Historiker haben in neuester Zeit
ren und starb ... gefundenen Philo, der Aeltere und Eupo-
Jahren, nach ... ..., wie aus dem Demetrius und an-
fahren, in ... ..., hat uns Alexander Polyhistor in seinem
nachdem er a... ...uden (περὶ Ἰουδαίων) mehr oder minder
Heerlager an ... ...zuge mitgetheilt, und Eusebius (Pr. E. IX,
gezeichnet ha... ...aisford.) hat fast dieses ganze Buch Ale-
nig Antigo... ... großes Werk aufgenommen. Desselben Ale-
auf nach ... ... hatte einer unserer philologischen Semina-
genommen ... ...eine Veranlassung, fast gleichzeitig mit jenen
dessen To... ... Gelehrten, zum Gegenstand einer gelehrten
lenen Kö... ... gemacht.
selben w... ...r diese drei jüngern Litteratoren ist die große
wie er ... Valckenaer in seinem Buche de Aristobulo
Judäa ...
vinz S...
sich unte... ..., des jüdischen Trauerspieldichters, Auszug aus Ae-
trius P... ...n und Philo des Aelteren Jerusalem, nach ihren Fragmen-
erstere ... herausgegeben von L. M. Philipson. Berlin 1830. —
bestieg. ...emi fragmenta prolegomenis et commentariis instructa,
letzter ... C. G. A. Kuhlmey. Berol. 1840. — Den Philo nennt
Pyrr... ... Clemens Alex. (Strom. I. p. 146.) neben Demetrius; Jo-
...phus will ihn durch den Beisatz der Aeltere vermuthlich vom
...exandriner Philo zu des Kaisers Cajus Zeit, dessen Werke
...ir großentheils noch haben, unterscheiden (Voss. p. 486.
über Westerm.). Eupolemus lebte vermuthlich zwischen den Jah-
men ...ren 140—100 vor Chr. — War er ein Jude aus Samaria, so
im hat ihn Josephus, wie sich aus seinen Worten ergibt, wenig-
son... stens nicht dafür, sondern für einen Griechen gehalten. Ale-
xander Polyhistor führt aus des Eupolemus Schrift über
des Elias Weissagungen eine lange Stelle über Abraham, Da-
vid und Salomo (s. Alexandri Polyhistoris fragmm. Vol. III.
p. 208. 211. und 225. ed. C. Müller) an.

b) Commentatio de Alexandri Polyhistoris vitá et scriptis. Scri-
...it Josephus Rauch, philos. doctor. Heidelbergae 1843.
ist der Titel der von hiesiger philosophischen Facultät
...krönten Preisschrift.

Iudaeo so meisterhaft geübt, verführerisch geworden. Sie haben allesammt mehr oder minder die Operationen seiner philologischen Scheidekunst bei weitem übertrieben. — Es ist ausgemacht, und oben schon in Anwendung gebracht worden, daß die griechischen Schriftsteller bis auf Alexander den Großen kaum den Namen der Juden nennen, viel weniger sich um deren Geschichte bekümmern; — aber diesen Satz nun sofort auf alle griechische Autoren übertragen und, ohne auf gegründete Einreden zu hören, behaupten, Alles, was unter dem Namen hellenischer Schriftsteller in den Handschriften über die Juden und ihre Geschichte überliefert werde, sey nichts als Machwerk von obscuren jüdischen Schreibern, um ihres Ruhmes oder Nutzens willen mehr oder minder geschickt ausstaffirt, und selbst des Alexander Polyhistor Buch über die Juden für ein von einem Juden geschmiedetes Product, dessen Unterschleif dem Eusebius selbst unbemerkt geblieben, ausgeben — ein solches Beginnen kann der nüchterne und ernste Forscher für nichts Anderes als für eine jugendliche Hyperkritik erklären. — Darum heiße ich denn um so mehr die tüchtige Epikrise willkommen, die der gelehrte Carl Müller in der nun vollendeten Sammlung der griechischen Geschichtschreiber über jenes maßlose Verfahren hat ergehen lassen a).

Im folgenden Abschnitt (§. 24.) macht Josephus die Bemerkung, daß nicht nur die jüdische Nation, sondern auch andere und zwar hochberühmte Völker und Städte Verleumdungen und Schmähungen betroffen, und führt darauf wörtlich folgende Beispiele an: — „denn Theopompos hat die Stadt der Athener, Polykrates die der Lakedaimonier, der aber, welcher das Dreistädte-Buch geschrieben (— denn Theopompos ist es wahrlich nicht, wie Einige doch vermeinen —) auch die Stadt der Thebäer verleumdet. Vieles

a) S. Cornelii Alexandri Polyhistoris fragmenta, in der Sammlung der Fragmm. historicorr. Graecorr. Paris. Didot. Vol. III. p. 209.

hat auch Timäos in seinen Historien über die so eben genannten und andere geschmäht." — Daß der geniale Geschichtschreiber Theopompus zum öfteren weder Personen noch Schulen oder Staaten mit seinem Tadel verschont hatte, ist eine bekannte Sache a). — In Betreff des Dreistädte-Buchs zeigt Josephus gute kritische Quelle und eigenes Urtheil. Wirklich war Theopompus nicht der Verfasser desselben, sondern es hatte damit folgende Bewandtniß, und es ist dieß eines der auffallendsten Ereignisse oder vielmehr Scandale in der Litteraturgeschichte. Anaximenes von Lampsakos b), ein abgesagter Feind des Theopompos, hatte unter dessen Namen und mit täuschender Nachahmung seiner Schreibart und Manier unter dem Titel *Τρικάρανος* oder *Τριπολιτικός* eine Schmähschrift gegen Athen, Sparta und Theben geschrieben und an diese drei Städte gesendet, und da er, wie Lucian sich ausdrückt, mit dreispitziger Rede Hellas erste Städte vernichtet hatte, so war es ihm nur allzu wohl gelungen, den Theopompus in ganz Griechenland aufs äußerste verhaßt zu machen c).

---

a) S. meine historische Kunst der Griechen, S. 338. zweit. Ausg. Der zunächst genannte Polykrates ist wohl nicht der Verfasser eines historischen Buches, Lakonika betitelt, sondern der athenische Redner und Feind des Isokrates jenes Namens (s. Car. Müller. ad fragmm. historr. Graecc. Vol. IV. p. 480.).

b) Derselbe, dessen Ars rhetorica ad Alexandrum unser Freund L. Spengel zu Zürich 1844 unter dessen Namen herausgegeben, nachdem er in den Prolegomenen bis zur Evidenz erwiesen hat, daß nicht Aristoteles, sondern Anaximenes deren Verfasser sey. — Ihm stimmt jetzt unter vielen Andern auch Carl Müller bei (ad Theopompi fragmm. Vol. I. p. LXXIV. und ad Anaximenis fragmm. p. 35.).

c) S. die historische Kunst der Griechen a. a. O. — Jetzt will ich denn doch Einiges nachtragen. Zuerst muß ich an die Hauptstelle selbst erinnern, nämlich die Pausan. VI, 18, 5. p. 435. ed. Schubart et Walz; sodann an Lucian. Pseudol. §. 29., wo aber M. Gesner (III. p. 185. ed. West.) ganz und gar fehlgegriffen und Wieland (VI. S. 92.) auf die so in-

Die bisherigen Erörterungen geben schon genügenden Aufschluß theils über die historische Kritik, welche Josephus in dieser Streitschrift handhabt, theils über den Geist, in welchem diese überhaupt unternommen und abgefaßt ist. — Daher werde ich von hier an diese ganze Epikrise der vorliegenden Apologie gegen Apion sowohl für die folgenden Kapitel des ersten, als auch für das ganze zweite Buch beträchtlich abkürzen und mich hauptsächlich auf den Nachweis der Stellen von Autoren, worauf er sich bezieht, beschränken können.

Zunächst, nachdem er (§. 25.) die Ursachen des Hasses der Aegyptier gegen die Juden angegeben, hat er es wieder (§. 26—31.) mit Manethon zu thun, aber dießmal in einem entschieden feindseligen, nicht, wie oben (§. 14. 15. S. 344.) in einem theilweise anerkennenden und freundlichen Sinne; hier drängt ihn eine Masse von theils fabelhaften, theils gehässigen Berichten, die dieser Geschichtschreiber über das Hebräervolk umständlich gegeben hatte. Diesem gesellt er sofort (§. 32 f.) den Chäremon [a]) bei,

teressante Geschichte sich gar nicht eingelassen. Daß Dikäarchos in einer Schrift unter gleichem Titel den Theopomp vertheidigt habe, ist kaum anzunehmen, wohl aber, daß er in einer Schrift jenes Titels von der besten Staatsverfassung gehandelt hatte (s. jetzt Max. Fuhr. ad Dicaearchi Messenii reliqq. Darmst. 1841. p. 28 seq.) C. Müller vermuthet, der Redner Aristides habe die äußere Form jenes Dreistädte-Buchs in seiner Lobrede auf Rom, also zu einem total verschiedenen Inhalt, zum Muster genommen. — Des Timäus Tadelsucht, von der Josephus zuletzt spricht, wovon er den Namen Ἐπιτίμαιος bekommen, ist bekannt. Die Belege sind in der histor. Kunst der Griechen, S. 312 ff. zweiter Ausgabe, geliefert.

a) *Χαιρήμονα*; diese Stücke sind jetzt aufgenommen in C. Mülleri fragmm. historr. Graecc. Vol. III., im Abschnitt: Chaeremon Alexandrinus, p. 495. fr. 1., u. zu vergleichen mit Manetho, Vol. II. p. 586 seqq., u. mit Apion, Vol. III. p. 508., endlich mit der Symbolik II. S. 118 f. 286 ff. u. IV. S. 679. dritt. Ausg.

dem er unter Anderm den ungeheuren Parachronismus nachweisen kann, daß er den Erzvater Joseph zugleich mit Moses aus Aegypten ausgetrieben werden läßt. „Diesem", fährt sodann unser Apologet fort, „will ich noch den Lysimachos zuführen" a), den er sofort mit der Bemerkung abfertigt, daß er die Unglaubwürdigkeit der beiden ersteren durch seine Erdichtungen noch überboten habe, wovon denn freilich die saubere Etymologie von Jerusalem eine Probe liefert: nämlich die umwohnenden Völker hätten die Hauptstadt der räuberischen Juden Ἱερόσυλα genannt, welchen Namen diese selbst später in Ἱεροσόλυμα umgeändert.

Das zweite Buch (p. 367 seqq. Dindf.) ist sodann im eigentlichen Sinne gegen den Apion b) selbst gerichtet. In dem ersten Kapitel schickt Josephus eine Charakteristik seines Gegners voraus, die, wenn sie gleich hauptsächlich den gereizten Ton des schwer beleidigten Hebräers vernehmen läßt, im Wesentlichen jedoch durch die Zeugnisse von Griechen und Römern gerechtfertigt wird. Denn dieser

---

a) Ἐπισυνάξω δὲ τούτοις Λυσίμαχον Dindorf, besser als C. Müller, der Ἐπιτάξω hat, Vol. III. p. 334., wo fragm. I. unter der Rubrik: Lysimachus Alexandrinus, dieses ganze Stück aufgenommen ist. Er hatte unter andern Schriften auch Αἰγυπτιακά geschrieben und war vermuthlich ein Zeitgenosse des Dionysius von Halikarnaß, denn noch unter den römischen Kaisern schossen in dem üppigen Boden Aegyptens solche Litteraten wie Pilze auf.

b) Ἀπίων. Ueber diesen weltberühmten Mann findet man jetzt, unter der Rubrik: Apion Oasita, von C. Müller vor den Fragmenten seiner Werke (Vol. III. p. 506 seqq.) alle Personalien zusammengestellt. — Man füge nur noch bei Sturz. ad Etymologicum Gudianum, P. III. p. 601 seqq., nämlich zu Apion's homerischen Glossen, die ich dem sel. Sturz aus einer darmstädter Handschrift mitgetheilt hatte. — Hier berühre ich bloß Apion's Schriften gegen die Juden, nämlich die fünf Bücher Αἰγυπτιακά (s. fragmm. 1—14.) und die eigentlich gegen die Juden gerichtete Diatribe: Τὰ κατὰ Ἰουδαίων (fragmm. 15—25.). — Seines Rednerruhmes wegen war er auch von

schon vom Kaiser Tiberius ironisch bezeichnete a), wahrscheinlich von Kretern abstammende Grieche in Alexandria besaß neben unstreitig großen Gaben, Kenntnissen und Fertigkeiten eine fast unglaubliche Eitelkeit, die, verbunden mit Unruhe des Charakters und Streitsucht, ihn in der ganzen cultivirten Welt herumtrieb, wo er mit homerischen und andern Vorlesungen sich das Bürgerrecht der vornehmsten Städte erwarb, so daß ihn der ältere Plinius, der ihn in seiner Jugend gesehen, mit Anspielung auf jenes kaiserliche Witzwort treffend als die Pauke — oder, würden wir sagen, Posaune — seines eigenen Ruhmes bezeichnete.

Bei der außerordentlich großen Menge von Streitpuncten, die in diesem zweiten Buche besprochen werden, muß ich mich natürlich begnügen, nun noch die Charakteristik der apionischen Polemik, wie sie Josephus gleich zu Anfang gibt (cap. 1. p. 367., vergl. Fragmm. p. 508.), auszuheben und im Verfolg noch einige wenige Stellen zu berühren. — Demnach sagt denn der Apologet a. a. O. wörtlich: „Denn unter dem, was er geschrieben, ist Einiges demjenigen ähnlich, was Andere gesagt haben, Manches aber, was er hinzufügt, ist sehr frostig. — Das Meiste ist niedrige Spaßmacherei und verräth, um die Wahrheit zu sagen, große Unwissenheit, wie von einem Menschen ersonnen, der, schlecht von Sitten, sein ganzes Leben hindurch ein Marktschreier gewesen" (ὀχλαγωγοῦ γεγονότος).

Einzelne Stellen betreffend, so ist im Verfolge (§. 5.

---

den Alexandrinern zum Sprecher erwählt worden, um deren Beschwerden gegen die Juden beim Kaiser Cajus vorzutragen, wogegen der Hebräer Philo in seiner Legatio ad Caium auftrat.

a) Plin. H. N. praefat.: „Apion quidem grammaticus, hic, quem Tiberius cymbalum mundi vocabat, quum propriae famae tympanum potius videri posset" — und weiter hin: „immortalitate a se donari scripsit, ad quos aliqua componebat." — Demnach dürfen wir dem Josephus (c. Apion. II, 12.) wohl glauben, wenn er sagt, „daß Apion die Alexandriner selig gepriesen, weil sie einen solchen Mitbürger besäßen."

p. 371.) von der großen Gunst die Rede, welche die Juden unter Ptolemäus Philometor und seiner Gemahlin Kleopatra genossen, die ihnen und namentlich den jüdischen Feldherren des ägyptischen Heeres, Onias und Dositheos, ihr ganzes Reich anvertraut a).

Die darauf im griechischen Texte folgenden Lücken werden glücklicherweise durch lateinische Uebersetzungen und durch die Zeugnisse anderer Autoren ergänzt, und daraus ergibt sich denn, daß hauptsächlich Apion es war, der in seiner Streitschrift gegen die Juden gar seltsame Dinge von den Culten und deren Gegenständen im Tempel zu Jerusalem unter den Heiden ausgesprengt hatte b).

Da ich an einem andern Orte c) veranlaßt war, diesen Völkersagen und den darauf gegründeten Verleumdungen des Hebräervolkes von Seiten der Aegyptier und deren Verbreitung unter den Griechen und Römern nachzugehen und die Anhaltspuncte solcher Gerüchte theils in gewissen Phänomenen des ägyptischen Landes und in religiösen Vorurtheilen seiner Bewohner, theils in uralten Sitten und Culten der Hirtenvölker zu erörtern, so beschränke ich mich

a) Vergl. A. Iud. XIII, 104., wo Josephus sich auf Strabo beruft, nämlich auf dessen historische Denkwürdigkeiten (s. Strabonis commentariorum fragm. 3. p. 491. ed. Didot.).

b) Cap. 7. p. 373., vergl. Iosephi fragmm. c. Apion. no. 18. p. 513: „In hoc enim sacrario Apion praesumpsit edicere asini caput collocasse Iudaeos et id colere ac dignum facere tanta religione" etc. — und was für weitere Abenteuer dem Antiochus Epiphanes in demselben Tempel begegnet seyn sollten (fr. 19.), mit daran hängenden eben so wunderlichen Sagen, die zur Kunde griechischer und römischer Schriftsteller und selbst des ernsthaften Tacitus gelangt waren (Historr. V, 4.).

c) Commentationes Herodoteae, cap. II. §. 22. (p. 270 seqq.), überschrieben: „Aegyptii in Israelitas malevoli ac maledici. Sacerdotes pastoritias religiones exosi. Typhon et Typhonia", wo unter Anderm von der vorliegenden Stelle des Josephus ausgegangen worden. Jetzt kann ich den Leser noch auf Movers, Phönizien I. S. 297 ff. verweisen.

hier billig darauf, meine Leser auf jene Untersuchungen zu verweisen.

Josephus fährt fort, als Erwiederung dem Verleumder den ägyptischen Thierdienst vorzurücken, was aber jene angeblichen seltsamen Gestalten im Tempel zu Jerusalem betrifft, sich auf die Tempelbesuche des Antiochos Theos, des Pompejus d. Gr., des Licinius Crassus und endlich des Cäsar Titus zu berufen, wovon Keiner so etwas, sondern im Gegentheil einer wie der andere sprechende Spuren des reinsten Cultus gefunden habe. Darauf aber, bei Erwähnung des vom Antiochus begangenen Tempelraubes, wirft er die Citate von griechischen Autoren des verschiedensten Gehaltes durcheinander und stützt sich auch hier auf den Timagenes, auf den er sich schon zweimal, obwohl einen sehr morschen Stab, in der jüdischen Geschichte (XIII. 11, 3. XIII, 12, 5.) gestützt hatte, indem dieser griechische Historiker in der ersten Stelle dem Sohne des Hyrcanus, Aristobulus, einem abscheulichen Tyrannen, aber Philhellenen a), großes Lob ertheilt, in der zweiten, beim Bericht der Schlacht zwischen Alexander Hyrcani und Ptolemäus Lathurus, sich einer ungeheuren Uebertreibung schuldig gemacht b).

§. 14. Apollonius Molo (*Ἀπολλώνιος ὁ Μόλων*). — Hieraus muß oben §. 7. z. A. der lateinische Text: Apollonium Molonis in — Molonem und hier in Apollonius Molo auch bei Dindorf geändert werden, denn

---

a) Dem der gelehrte H. G. Plaß in seinem Werke: Die Tyrannis — bei den alten Griechen, Bremen 1852. in sofern wohl eine Erwähnung hätte gönnen dürfen, wären Juden darin zulässig gewesen.

b) S. jetzt: Timagenis fragmenta. Vol. III. p. 322. no. 4. et 5., desgleichen: Strabonis fragmm. ibid. p. 493. no. 9. — Unser seliger Freund Gustav Schwab hatte demnach in der Abhandlung: De Livio et Timagene historiarum scriptoribus aemulis, Stuttg. 1834, wohl guten Grund zu vermuthen, daß Livius (IX, 18.) mit seinem „levissimi ex Graecis" den Ti-

Molon war der Beiname dieses Apollonios; denn Josephus (§. 2., wo er ihn unter denen aufführt, die über den Auszug aus Aegypten sehr willkürlich berichtet) nennt ihn nur Μόλων. — Aus Alabanda gebürtig, kam er unter Sulla's Dictatur, gleichzeitig mit Alexander Polyhistor, nach Rom, wo er sich als gerichtlicher Redner, wie als Lehrer der Beredtsamkeit großen Ruhm erwarb und von Cicero, Cäsar und andern vornehmen Römern gehört wurde, und als er sich später in Rhodus niedergelassen, hatte er an Cicero zum zweiten Mal einen Zuhörer.

In seinen Schriften behandelte er den Homer und die Redekunst; er wird jedoch auch unter den Schriftstellern über die Geschichte der Aegyptier und der Juden genannt, aber in letzterer Hinsicht von Josephus an den angeführten Stellen nicht bloß der Unwissenheit, sondern auch des Hasses gegen das Hebräervolk und dessen Gesetzgeber Moses bezüchtigt a).

---

Hier, beim Schlusse des Berichts über die Schrift gegen Apion, sollte nun obiger Ankündigung nach der Rückblick auf die **Archäologie** folgen, da ich jedoch mehrere Hauptstellen derselben im ersten Briefe, wie in diesem zweiten, bereits besprochen habe und keinen größeren Raum in Anspruch nehmen will, so schließe ich mit einigen Bemerkungen über die Schrift **von den Makkabäern** und die **vom Weltall**, deren Echtheit freilich bestritten ist.

---

magenes habe tadeln wollen, und C. **Müller** (a. a. O. S. 320.) stimmt ihm vollkommen bei.

a) **Huet**, Demonstr. evang. IV, 33.; **Clinton**, Fast. Hell. ad ann. 78. et 88. ante Chr.; **Westermann**, Gesch. der griech. Beredts. S. 177., vergl. jetzt C. **Müller** (zu fragmm. historr. Grr. Vol. III. p. 208. und p. 212 seq. fr. 5., wo aus Alexander Polyhistor Molo's Bericht über die Sündfluth, Abraham's Vorfahren, ihn selbst und über Isaak mitgetheilt wird). — Aus Allem diesem ist der Artikel „Apollonius Molo" in **Pauly's** Realencykl. I. S. 628. theils zu ergänzen, theils zu berichtigen.

Zur ersteren (εἰς Μακκαβαίους λόγος), die auch einen zweiten Titel, von der Herrschaft der Vernunft, führt und von Einigen auch als das vierte Buch der Makkabäer gezählt wird, muß ich in einer Anmerkung a) zuvörderst wieder auf die Archäologie zurückblicken und sodann an ein christliches Poem erinnern, das von jener seinen Inhalt entlehnt und neuerlich einen kritischen Herausgeber gefunden hat. Dieses unter dem Namen des Hilarius auf die Mutter der Makkabäer verfaßte Gedicht hat nämlich ein junger Philolog aus einer pariser Handschrift neu herausgegeben und mit einer lehrreichen Einleitung und sowohl kritischen als exegetischen Anmerkungen wohl ausgestattet.

Wenn dieser Kritiker bemerkt, das ganze Gedicht bewähre sich in vielen Stellen als eines besseren Zeitalters würdig, und besonders auf den Schluß aufmerksam macht, der eben so schön als erhaben sey (V. 390—394):

„Dum puer ista gerit, solverunt gaudia matrem.
Iamque ut erat lassata malis, iam voce negata
Spirat ovans interque manus conlapsa suorum
Concidit exanimis, resolutaque membra quierunt.
Sic ipsa et nati sanctorum in parte recepta est":

a) Antiqq. Iud. XII, 6, 2. p. 460. Dindf. wird über den Mattathias in Modaim berichtet, des Königs Antiochus Abgesandte hätten ihm, auf griechische Weise zu opfern, zuerst angesonnen: διὰ τὴν δόξαν τήν τε διὰ τἆλλα καὶ διὰ τὴν εὐπαιδίαν. Dieß Letzte wird noch bei Dindorf im Lateinischen gegeben: ex doctrina, und auch von Cotta übersetzt: „wegen seiner Gelehrsamkeit", jedoch mit der Bemerkung, daß Einige dabei vielmehr an die Kinder dächten. Letzteres ist das Richtige, jenes wäre εὐπαιδευσία. Ich kann jetzt auf Stephani Thesaur. ed. Didot. sub voc. verweisen. Mattathias wird als Vater guter Kinder bezeichnet. — Das christliche Gedicht ist neu erschienen in der Schrift: „Dissertatio inauguralis de Orosii historici fontibus et auctoritate, et altera de Antonii Raudensis aliquo opere inedito cum Hilarii carmine in natalem Machabaeorum matris, quas offert G. F. Beck Saxo-Gothanus. Marburgi 1832.

# 1.

# Das Händefalten im Gebet.

Von
Hofrath Vierordt,
Professor am Lyceum zu Karlsruhe.

---

Ueber diesen noch zu wenig beachteten Gegenstand der christlichen Archäologie habe ich im Herbst 1851 dem karlsruher Lyceumsprogramme eine Abhandlung [a]) beigegeben, deren Hauptinhalt ich hier theologischen Lesern mittheilen will, da Schulprogramme gewöhnlich nur eine geringe Verbreitung finden. Zugleich übersende ich der Verlagshandlung der theol. Studien acht Exemplare mit dem Ersuchen, sie an diejenigen Gelehrten zu vertheilen, von welchen sie etwa gewünscht werden.

Meine Behauptung, daß das Händefalten im Gebet erst durch die Germanen nach Europa gekommen und erst durch sie dort verbreitet worden sey, stützt sich zwar nicht auf die Autorität irgend eines unserer Archäologen, hofft aber, sich ihnen durch folgende Gründe zu empfehlen.

1) Das Händefalten im Gebet findet sich vor Christus und lange Jahrhunderte nach Christus bei keinem anderen Völkerstamme in Europa, auch bei keinem

---

a) De iunctarum in precando manuum origine Indo-Germanica et usu inter plurimos Christianos adscito. Cum tabula lithographica. Carolsruhae typis G. Braun. 1851. 48 Seiten.

... asiatischen Küstenvolke des ganzen Mit... beteten nachweislich mit ausgebreiteten ... Gebeten, die mit Gelübden verbunden ... die Hände, aber ungefaltet, auf die Brust. ... Europa treffen wir es zuerst bei Germa... Betesgestus wird zwar von keinem griechi... römischen Schriftsteller ausdrücklich beschrieben, ... die ältesten Bilder, auf welchen ich be... Germanen, und zwar mit gefalteten Händen, darge... auf der Siegessäule des Kaisers Theodos I. vom ... 391), aus einer Zeit, in welcher unter den übrigen ... Europa's noch lange keine Spur von gefalteten Händen der Beter erscheint.

3) Es findet sich auf den ältesten Grabdenkmalen aller germanischen Stämme und wird als altherkömmliche Geberde der Germanen bei der Unterwerfung und Huldigung beschrieben, also auch bei dem Belehnungsacte der Vasallen, mindestens schon im siebenten christlichen Jahrhundert. Daher kommen auch später in unseren Dichtern oft Ausdrücke vor wie im Parcival 51, 5: So valt ich ihm die hende min.

4) Es verbreitete sich während des Mittelalters nur in diejenigen Länder, welche durch Germanen bezwungen waren, also im westlichen Theile von Europa nicht in Schottland und, was Osteuropa betrifft, ausdrücklich nicht in Griechenland.

5) Zu den Germanen ist es nicht etwa durch die christliche Kirche gekommen; denn es findet sich weder bei unserem Heiland, noch bei den Aposteln und Kirchenvätern, noch bei nicht-germanischen Bekennern dieser Kirche während der fünf ersten christlichen Jahrhunderte. Namentlich wird es in keiner Spur bei irgend Einem der betenden Christen gefunden, deren sehr zahlreiche Abbildungen aus dieser Zeit in den römischen &c. Katakomben noch jetzt vorhanden und in den Werken des Antonio Bosio,

Paolo Aringhi, Friedrich Münter, Seroux d'Agincourt u. And. zu sehen sind.

6) Auch in allen folgenden Jahrhunderten des Mittelalters ist es niemals durch irgend eine Kirche vorgeschrieben, vielmehr durch die Griechen förmlich verboten, zwar 866, im Streite mit den Griechen, durch einen Papst als ein schöner Ausdruck demüthiger Unterwürfigkeit bezeichnet worden, welcher neben dem bisher in der Kirche üblichen Gebetsgestus zu dulden sey, aber fast gleichzeitig wurde es durch einen Abt von Monte Casino als eine Abweichung vom altchristlichen Gebrauch sehr getadelt, und Ritualbücher späterer abendländischer Theologen vermeiden es, davon zu reden. Auch der älteste Katechismus der Waldenser weiß nur von ausgebreiteten Armen. Doch Bilder von Betern mit gefalteten Händen sind aus der zweiten Hälfte des Mittelalters in Deutschland und in dem übrigen durch Deutsche bezwungenen Westeuropa so zahlreich vorhanden, daß wir annehmen dürfen, diese Händestellung des betenden Volkes sey, wie so mancher andere unbedenkliche heidnische Gebrauch, durch die abendländische Kirche stillschweigend geduldet worden, und sie sey schon in frühester Zeit fast allgemeine Volkssitte gewesen, wie sie es später in den Zeiten der Minnesänger (Tristan V. 2492: der vielt a) sine hende uf ze gote vil innecliche) und in den noch späteren Zeiten Luther's b) war und wie sie es noch jetzt ist. — Die ausgebreiteten und die auf die Brust gelegten Hände bestehen zwar noch jetzt auch in der Westhälfte Europa's, nämlich bei den Messepriestern und bei den Israeliten, aber weit weniger bei dem christlichen Volke; doch scheinen dem

a) Ich vielt = faltete, wie damals ich schalte im Imperf. schielt, ich walte wielt gebildet hat.

b) Luther betete „mit gefaltenen Händen" (an Meyster Peter, wie man beten soll. 1534.) — Auch manche gleichzeitigen Bilder stellen ihn so dar.

...isch-katholischen Theile desselben in unseren Tagen jene ...gebreiteten Hände hie und da durch Jesuitenmissionare aufs Neue empfohlen zu werden.

7) Es ist nicht erst mit den Kreuzzügen nach Europa gekommen, wie C. A. Böttiger (Kleine Schriften archäologischen Inhaltes. Dresden 1838. II, 335.), ohne irgend einen Beweis anzudeuten, behauptet hat; denn in den Jahrhunderten der Kreuzzüge war es unter den abendländischen Laien schon längst in weit verbreitetem Gebrauche, aber durchaus nicht üblich bei den Bewohnern derjenigen Länder, in welchen die Kämpfe der Kreuzfahrer stattfanden.

8) Es findet sich unwidersprechlich schon lange in vorchristlichen Zeiten jenseits des Indus, und zwar nicht bloß auf deutlichen Steinbildern der alten Inder, sondern auch oft in ihren litterarischen Denkmalen, namentlich in ihrem ältesten Epos Mahabhârata, wo das Händefalten die Benennung ángali führt und theils im Gebete zu den Göttern, theils gegenüber den Großen der Erde angewandt wird. Auch in benachbarten Ländern Indiens wird es angetroffen, schon im sechsten Jahrhundert vor Christus bei Confutse. — Wie es zu den Germanen gekommen seyn mag, läßt sich aus der begründeten Annahme, daß auch sie einst Nachbarn der Inder waren, wohl vermuthen, aber so wenig klar nachweisen, als die Art, wie die altindische Zeiteintheilung in Wochen und die Benennung der Wochentage, oder die altindischen Ordalien und Bußübungen und vieles Andere zu unseren germanischen Vorfahren gekommen sey.

Ueber das bisher Gesagte äußerte mir ein ultramontaner Herr mündlich, von dem rohen Germanenvolke habe die heilige Kirche nie etwas anzunehmen gehabt und nur vielen Undank, wie den luther'schen Aufruhr, erfahren. — Weit milder mißbilligt ein Recensent in den heidelberger Jahrbüchern der Litteratur 1851. S. 944. zwar auch den

Gedanken an einen heidnischen Ursprung unseres Händefaltens, und gleichfalls ohne irgend einen der angeführten Gründe zu widerlegen, doch er wünscht bloß, das Händefalten „als eine echt christliche Sitte anerkannt zu sehen"; er fühlt, „wie nahe es lag, von dem bloßen Ausstrecken der Hände auch zu einer Vereinigung derselben zu schreiten", und hofft, einen Beitrag zur Lösung dieser Frage in einem französischen Werke zu finden, welches uns demnächst noch zahlreichere Bilder aus den Katakomben von Rom erwarten lasse. — Wenn er aber in diesem perret'schen Prachtwerke abermals auch nicht Ein Beispiel von Betern mit gefalteten Händen aus den fünf ersten Jahrhunderten antreffen wird, gedenkt er dann, anderer Ansicht zu werden?

Da der Gegenstand eine unter den meisten Christen verbreitete Sitte betrifft, so scheint er der Mühe nicht unwerth, daß sachkundige Männer ihn prüfen.

---

## 2.

## Untersuchungen über die Synagoga magna.

Von
D. M. Heidenheim
in Worms.

Ueber die Existenz und Bedeutung der sogenannten Synagoga magna haben sich unter den Gelehrten der beiden letzten Jahrhunderte zwei entgegengesetzte Ansichten gebildet. Bevor noch die Morgenröthe der neuen Kritik herangebrochen war, und als man nur nach Anhaltspuncten haschte, um die Abschließung dieses oder jenes biblischen Buches, so wie die des gesammten alttestamentlichen Kanons festzustellen, war die gedachte Versammlung ein willkommener Lückenbüßer, dem man Alles auflud. Ein näheres Eingehen auf die stilistische Form der kanonischen Bücher des A. T.

das Reich Israel; denn es finden sich Spuren, daß auch dieses Reich ganz wie das Schwesterreich Juda eingerichtet war a). — Es erklärt sich die Sache am besten dadurch, wenn man erwägt, wie durch das ununterbrochene Fortbestehen dieses Institutes diese Einrichtung nach und nach so sehr mit dem Volke verwuchs, daß selbst nach einer Trennung des Reiches die Einrichtung sogar in dem sich neu organisirenden Reiche Israel beibehalten wurde. Ob nun dieser Rath der Aeltesten durch das Volk aus den Aeltesten der einzelnen Gemeinden gewählt, oder durch das Loos bestimmt wurde, kann nicht mehr ermittelt werden b), jedoch könnte man annehmen, daß die Aeltesten des Landes aus dem Rathe der Stadtältesten erwählt wurden c). — Fragen wir nun nach dem Wirkungskreise dieser Behörde, so ist aus den vorliegenden Stellen zu schließen, daß ihre Wirksamkeit mehr auf das Allgemeine gerichtet war, und sie dem jeweiligen Staatsoberhaupte als Staatsrath zur Seite standen. Die Untergerichte bestanden aus den שפטים und שטרים, Jos. 1, 10. Die Priester scheinen in dem Aeltestenrathe nicht besonders vertreten gewesen zu seyn, dagegen dürfte die Annahme feststehen, daß der jedesmalige Richter mit dem Oberpriester das Präsidium führte d), — und daher mag die spätere Einrichtung herrühren, daß dem Synedrium ein Nasi und Ab-Beth-Din vorstanden e).

---

a) 1 Kön. 21, 8. 2 Kön. 6, 32. und 10, 1—6.

b) Immerhin ist die Stelle 1 Sam. 17, 12., wo es von Isai heißt: er war *alt* und kam באנשים, also unter *die bestimmten* Männer, d. h. welche zum Rathe wählbar waren, von Interesse.

c) Diese Stadtältesten finden sich Richt. 8, 14. 1 Sam. 11, 3. 16, 4. u. s. w. Neben der Benennung זקני העיר findet sich auch שרי העם Richt. 8, 14. 9, 30. 10, 18.

d) Jos. 8, 33. 22, 1.

e) Diese Annahme liegt uns weit näher, als wenn wir mit *Sachs* (s. *Frankel's* Zeitschrift, S. 308.) diese beiden Vorsteher des Synedriums als den zwei Consuln in Rom nachgebildet betrachten.

Noch eine andere Behörde tritt neben den זקנים unter dem Namen נשיאי העדה auf, die zwar, wie aus Jos. 22, 14. hervorzugehen scheint, identisch mit den ראשי בית אבות zu seyn scheint a), allein aus Jos. 22, 30. ersieht man, daß die Sache sich anders verhält, die נשיאי העדה eine eigene Behörde waren. Man könnte die „Nesiim" für einen eigenen Ausschuß der ראשי בית אבות betrachten, der, von diesen gewählt, aus zwölf „Nesiim", je einer für einen Stamm bestand. Interessant ist es, in Sukkoth, das wahrscheinlich eine freie Reichsstadt war, aber dennoch ihre Behörden analog dem Mutterstaate gebildet hatte, die alte Einrichtung zu finden. Diese Stadt hatte 77 Aelteste, wovon wahrscheinlich die 70 den „Sekenim" und die sieben übrigen den „Nesiim" entsprachen b). Das Institut der Aeltesten besteht noch zu Samuel's Zeit fort c); dort ziehen die Sekenim sogar mit ins Feld. Auch zur Zeit der Könige findet sich diese Einrichtung noch, wenn auch im Einzelnen abweichend, so doch im Wesentlichen dieselbe d). Jedenfalls scheint diese Einrichtung im Volke eine große Stütze gehabt zu haben, und es wurde vielleicht durch die Aeltesten dem Könige gegenüber vertreten. Dafür spricht die Thatsache 2 Sam. 17, 15., wo die Aeltesten es mit dem Volke und dessen Repräsentanten halten e). Wenn dieser Ein-

---

Eben so lächerlich ist dessen Vermuthung, wie dort den magistratus maiores die magistratus minores zur Seite stehen (Gell. 14, 18.), so seyen auch bei dem jüdischen Synedrium die zwei kleinen Synedrien nachgebildet. Auch dafür gibt der Kanon Beweise.

a) Lengerke in s. Gesch. Israels, Th. I. S. 372. Anmerk. 3. und S. 515., will die נשיאים für identisch mit den ראשי בית אבות halten, und die Benennung „Nesiim" als eine dem Elohisten angehörende betrachten, aber die oben angeführte Stelle (Jos. 22, 30.) spricht dagegen.

b) Richt. 8, 14. — c) 1 Sam. 4, 3.

d) 1 Kön. 8, 3. 12, 6. 20, 7. 8. 14. 15. 21, 8 u. s. w. 2 Kön. 6, 32. 10, 1. 5. 23, 1. u. s. w.

e) 2 Sam. 17, 5.

richtung auch nicht überall gedacht wird, so kann dieß durchaus kein Grund seyn, der für das Erlöschen des Instituts spräche. Zu leugnen ist es nicht, daß die Gerichtsverfassung manche Veränderung erfahren haben mag, wie dieß aus 2 Chron. 19, 5. ersichtlich ist; aber eben diese Stelle beweist uns, wie man immer im Wesentlichen das Alte beibehielt. Josaphat verbannte die Aeltesten nicht aus dem Rathe, er erweiterte denselben nur durch Priester und Leviten. Ein Grund hierzu mag in der Unwissenheit des Volkes gesucht werden, wodurch die Aeltesten dahin kamen, das Recht der Armen zu beugen, wie dieß aus 2 Chron. 19, 6. 7. genügend hervorgeht. Josaphat dachte vermuthlich diesem Treiben am besten durch die Vertretung der Priester und Leviten beim Gerichte ein Ende zu machen. Allein man muß doch später wieder auf die uralte Einrichtung, wie sie 4 Mos. 11, 16. erwähnt wird, zurückgekommen seyn. So klagt z. B. Ezechiel 7, 21., daß bei den Alten kein Rath zu finden sey, und schildert 8, 1. sogar, wie die זקני יהודה vor ihm saßen. In demselben Abschnitte (V. 11.) nennt er sogar eine aus 70 Männern bestehende Versammlung, wovon er sogar einen mit Namen nennt. Fassen wir alles bisher Gesagte zusammen, so muß sich uns daraus das Resultat ergeben, daß bis zum Exile, und sogar während dieser Zeit (?) diese Gerichtsinstitution fortbestand. Eine solche Einrichtung sollten wir auch wieder nach dem Exile erwarten, und in der That, wir finden auch da wieder die ראשי בית אבות als Behörde constituirt a). — Es wird Esra 4, 2. 3. erzählt: „Und als die צרי יהודה von dem Wiederaufbau des Tempels Kunde erhielten, da gingen sie zu Serubabel und den übrigen ראשי האבות u. s. w. b).

a) Daß auch hier die ראשי בית אבות mit den זקנים identisch sind, dafür spricht Esra 8, 12. 10, 8. u. s. w.

b) Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß die Esra 2, 2. genannten eilf Männer zu den ראשי האבות gehörten.

Wir sind nun hier zu dem eigentlichen Puncte unserer Erörterung angelangt, und es fragt sich, ob wir in diesen ראשי האבות die Synagoga magna finden, oder nicht. Zuerst muß es uns um das Formelle zu thun seyn; unsere erste Aufgabe wird es nun seyn, die im Talmud angegebene Zahl der Synagoga magna nachzuweisen, und dieß glauben wir mit den schlagendsten Beweisen zu können. Im Vergleiche mit der altmosaischen Institution wäre hier eine Anzahl von 70 Männern zu suchen, allein die Zahl ist bedeutend größer; wir werden hier die im Talmude angegebene Zahl von 120 Männern finden. Nehemiah 8, 13. lesen wir: „Und am zweiten Tage versammelten sich die ראשי האבות des ganzen Volkes (d. h. die Aeltesten aller eingewanderten Familien), die Priester und Leviten zu Esra, um Untersuchungen über den ganzen Inhalt der Lehre anzustellen. Also die Versammelten waren sämmtliche Aeltesten der eingewanderten Familien, und nun fragt es sich, wie groß deren Anzahl war. Darüber geben uns Esra 2, 2—59. und Esra 8, 1—15. Aufschluß. In diesen beiden Abschnitten sind sämmtliche eingewanderte Familien, sowohl die, welche ihre jüdische Abkunft durch eine schriftliche Urkunde, ספר היחש, legitimiren konnten, als auch die, denen diese Urkunde fehlte, aufgeführt. Es versteht sich nun von selbst, daß letztere nicht im Rathe vertreten seyn konnten. Man könnte hier zwar einwenden, im 2. Kap. sey nicht ausdrücklich von den ראשי האבות die Rede, allein dafür sprechen 4,2. und 8, 1., in welch letzterem Abschnitte Esra sagt: „Und dieß sind die ראשי האבות, die mit mir heraufzogen, also auch schon früher, und zwar die 2, 2. genannten, waren ראשי האבות da. Die Sache spricht so sehr für sich, daß es unnöthig wäre, noch anderweitige Belege anzuführen. Sehen wir nun die beiden gedachten Tafeln etwas näher an und zählen die Familienhäupter. Aus der ersten Tafel, Esra 2, 2—59. ergeben sich uns 102 Familienhäupter, wozu wir noch die Esra 5, 1. erwähnten

zwei Propheten Chaggai und Sachariah zählen, die doch immerhin den Aeltesten beigezählt werden durften. Sodann ergeben sich uns aus der zweiten Tafel, Esra 8, 1—15., zählen wir dort die Familienhäupter, 15 ראשי בית אבות; dieß wären also zusammen 119 Aelteste. Es versteht sich nun von selbst, daß Esra als Schriftgelehrter dieser Behörde vorstand a). — Somit hätten wir die Zahl 120, und wenn es auf die Namen ankäme, so könnten wir auch noch viele derselben nennen b). Dieß versparen wir aber für die zweite Untersuchung, woselbst wir über den eigentlichen Wirkungskreis der Versammlung, so wie über die Dauer ihres Bestehens und ihre Stellung zum Kanon handeln werden. Für jetzt glauben wir hinlänglich erwiesen zu haben, daß die im Eingange angeführten 120 Aeltesten des Talmuds keine Erdichtung sind, sondern in der That existirt haben.

---

a) Man könnte hier nun einwenden, daß zur Zeit Esra's, der erst um 458 v. Chr. einwanderte, die beiden Propheten Haggai und Sechariah, die 515 v. Chr. weissagten, so wie die ראשי בית אבות, die mit Serubabel 530 v. Chr. eingewandert waren, nicht mehr am Leben waren; allein man bedenke, daß sowohl die Propheten durch andere Gelehrten, wie die Aeltesten durch andere Aeltesten ergänzt wurden.

b) Neh. 10, 1—30.

# Recensionen.

## 1.

Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch von D. J. Chr. K. Hofmann, ordentl. Prof. der Theol. in Erlangen. Erste Hälfte. Nördlingen, Beck, 1852. XIV und 574 S.

---

Ein originelles und bedeutendes Buch, das wir schon deßwegen mit Freuden begrüßen, weil es zeigt, welche tüchtige Kräfte noch immer in dem Weinberge der Theologie arbeiten, und wie immer wieder neue Bahnen eingeschlagen werden können, um die in Jesu Christo verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntniß zu heben. Es steht wahrhaftig nicht so, wie es vor zehn Jahren einem oberflächlichen Beobachter erscheinen konnte, als wäre mit der strauß'schen Glaubenslehre die dogmatische Arbeit an ihrem Ende angekommen. Nach einer längeren Periode verhältnißmäßiger Unfruchtbarkeit auf diesem Kerngebiete der Theologie haben uns die letzten Jahre wieder eine reiche Fülle systematisch-theologischer Litteratur gebracht. Und zwar treten neben den Werken, die sich als Dogmatik ankündigen, wie die von Liebner, Lang, Martensen, Ebrard, andere hervor, welche schon durch ihre Titel eine neue und eigenthümliche Auffassung und Verarbeitung des Stoffes der systematischen Theologie versprechen. Zu der letzteren

Classe gehört neben Rothe's theologischer Ethik auch der vor uns liegende „Schriftbeweis" von Hofmann.

Das Buch hat seinen Namen a parte potiori. Dem Schriftbeweis selbst, welcher neun Zehntel dieses ersten Bandes (S. 57—574.) und den ganzen noch zu hoffenden zweiten Band umfaßt, gehen zwei weit kürzere Abschnitte voraus: „Wesen und Gesetz des Schriftbeweises" (S. 3—32.) und „das Lehrganze" (S. 35—56.). Dieses letztere ist ein kurzer Abriß des Hofmann'schen, Dogmatik und Ethik umfassenden Systems, welches durch den Schriftbeweis seine biblische Begründung erhalten soll. Es macht also eigentlich den ersten, selbständigen Theil des ganzen Werkes aus; der Schriftbeweis ist nur der zweite, dem Umfange nach freilich unendlich ausgedehntere Theil. In dem Lehrganzen mit seinen acht Lehrstücken von je vier bis zwölf Sätzen feiert die bündige, straffe, oft bis zur Dunkelheit gedrängte, aber immer scharfe Ausdrucks- und Darstellungsweise Hofmann's ihren Triumph. Nicht leicht ist wohl irgendwo auf 21 Seiten so Vieles zusammengedrängt; man muß diese wenigen Blätter, zumal bei der Eigenthümlichkeit von einem großen Theil ihres Inhalts, wieder und wieder lesen, wenn man in den Gedankenkreis eindringen will, den uns das Buch entwickeln soll. Tendenz und Charakter dieser beiden ungleichen Theile, so wie ihr Verhältniß zu einander ist nun in dem ersten, einleitenden Abschnitt über „Wesen und Gesetz des Schriftbeweises" erörtert. Diesen Abschnitt haben wir denn zunächst ins Auge zu fassen. Unter den drei anspruchslosen Ueberschriften: „Was soll bewiesen werden? Womit soll bewiesen werden? Wann ist bewiesen?" entwickelt er Princip und Plan des ganzen Werkes, indem sich die erste Frage auf das Lehrganze, die zweite auf den Schriftbeweis, die dritte auf die innere Einheit beider bezieht.

Bewiesen soll werden „die wissenschaftliche Aussage des Christenthums". Es fragt sich also, was das Christenthum

und was wissenschaftliche Aussage desselben sey. Das Christenthum, welches der Verf. ohne alle Begründung sogleich näher als „lutherisches Christenthum" faßt, definirt er als „die in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit". Zur wissenschaftlichen Aussage aber kommt das Christenthum durch die „Entfaltung des einfachen Thatbestandes, welcher den Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet, zur Darlegung des mannichfaltigen Reichthums seines Inhalts", mit andern Worten dadurch, daß „ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin". Wir sehen, der Ausgangspunct ist bei Hofmann im Wesentlichen der gleiche wie bei Schleiermacher und wie nach Schleiermacher's Vorgang bei Rothe. Es ist die subjective christliche Erfahrung, von welcher alle diese drei Theologen ausgehen. Allein indem sie sich nun anschicken, den Inhalt des christlichen Bewußtseyns zu expliciren, schlägt jeder sogleich seinen eigenen Weg ein. Gegen eine bloße „Beschreibung der christlich-religiösen Gemüthszustände" verwahrt sich Hofmann; „ein thatsächliches Verhältniß Gottes und der Menschheit ist ja der Gegenstand unseres Denkens, und so kann es auf dem Wege der Selbstaussage dieses Verhältnisses (d. h. eben des Christenthums) nur immer zur Darlegung thatsächlicher Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen kommen, welche in jenem vorausgesetzt, gegenwärtig oder geweissagt liegen. Denn das Verhältniß Gottes und der Menschheit, wie es in uns gegenwärtig ist, gibt sich einerseits als geschichtlicher Vollzug eines ewigen Verhältnisses, andererseits als die Mitte der Vollzugsgeschichte dieses letzteren zu erkennen. Das Ewige als Voraussetzung des Geschichtlichen ist sonach das Erste, worauf die geschichtliche Gegenwart führt: mit ihm beginnt das System. Das Uebrige ist Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft der Vollzugsgeschichte jenes ewigen Verhältnisses. Die Vergangenheit erkennt man an der Gegenwart als die ge-

schichtliche Voraussetzung, die Zukunft als die geschichtliche Erfüllung derselben." So thut Hofmann nur den ersten Schritt mit Schleiermacher; beim zweiten trennt er sich sogleich von ihm und schreitet über den religiösen Subjectivismus hinaus in die geschichtliche Objectivität hinein. Nicht fromme Gefühlszustände, sondern thatsächliche Verhältnisse, heilsgeschichtliche Thatsachen sind das wesentliche Element seines Lehrganzen. Es tritt hier sogleich die charakteristische Eigenthümlichkeit des theologischen Denkens Hofmann's hervor; dasselbe ist durch und durch historisch geartet. Einen dritten Weg hat von demselben Ausgangspunct aus Rothe eingeschlagen. Er läßt sich vom christlichen Bewußtseyn einen speculativen Gottesbegriff darreichen und deducirt von hier aus zunächst das Wesen der natürlichen Welt, welche durch das Christenthum in eine geistliche Welt umgeboren wird, so daß dasselbe in seiner ethischen Selbstvollziehung hier zugleich eine wesentlich metaphysische Bedeutung gewinnt. Von demselben Ausgangspuncte aus sind also diese drei Theologen zu ganz verschiedenen Auffassungsweisen des Christenthums gelangt: bei Schleiermacher ist dasselbe Religion, bei Hofmann heilige Geschichte, bei Rothe ein ethisch-metaphysischer Proceß. In Wahrheit ist das Christenthum die organische Totalität dieser drei Momente, welche aber hier noch auseinander gefallen sind und je einen besonderen Vertreter gefunden haben. Demgemäß ist denn auch die Methode der drei Theologen eine wesentlich verschiedene, bei Schleiermacher die psychologisch beschreibende, bei Hofmann die geschichtlich entwickelnde, bei Rothe die speculativ deducirende. Bei unbefangener Betrachtung werden wir gestehen müssen, daß der bloß subjective Ausgangspunct durch die ungeheure Verschiedenheit dieser darauf gebauten Systeme gerichtet ist. Ein Princip von solcher Weite und Dehnbarkeit, aus welchem ganz Verschiedenes, ja Entgegengesetztes sich ableiten läßt, eignet sich in Wahrheit nicht zum

Princip. Nehmen wir nur die Anfangs- und Endpuncte der Systeme! Schleiermacher hat nicht einmal eigentlich einen persönlichen Gott, Rothe wohl einen persönlichen und lebendigen, aber keinen dreieinigen, Hofmann die Lehre von den drei Personen, die er drei Ich nennt. Schleiermacher stellt die ganze Lehre von den letzten Dingen in Frage; Rothe hat eine sehr reiche Eschatologie, doch nicht ohne daß seine Speculation noch da und dort verflüchtigend eingreift; Hofmann's nicht speculativ, sondern historisch geartetes System, in welchem wir Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft schon vorläufig als Hauptkategorien fanden, gibt eine tief im alten und neuen Testament gewurzelte Anschauung von der Entwickelung des Reiches Gottes, bei welcher das Volk Israel eine so bedeutende Rolle spielt, wie nie in einer Dogmatik vor ihm. Ferner: Schleiermacher will alle Philosophie ausschließen, und doch ist seine Glaubenslehre in ihren innersten Adern davon durchzogen; Rothe scheidet eben so streng zwischen Philosophie und Theosophie, und doch ist er in seiner Methode, wie in so manchem Andern, noch wesentlich von Hegel abhängig; Hofmann ist von der Philosophie nun wirklich fast ganz frei geworden und gegen ihren Einfluß schon durch die Kürze seines Lehrganzen geschützt. Während nämlich bei Schleiermacher die Explication des christlichen Bewußtseyns zwei ganze Bände füllt und bei Rothe drei noch viel umfangreichere, ist sie bei Hofmann auf 21 kurze Seiten zusammengeschwunden und geht nur noch als ein Zwerg vor dem Riesen Schriftbeweis her. Es ist erfreulich, wenn bei den Theologen die Schrift so wächst und ihr Eigenes so abnimmt; vielleicht daß bald auch die 21 Seiten vollends verschwinden. Immer weniger wird dann der Theologie der Vorwurf gemacht werden können: dein Silber ist zu Schlacken geworden und dein Wein mit Wasser gemischt (Jes. 1, 22.). Bei Schleiermacher ist die Schrift fast ganz in die Aus-

[illegible], gottmenschlichen Entfaltung ist [illegible] Verständniß und zur Anerkennung der heiligen Schrift und zwar der ganzen h. Schrift. Der erkannte Organismus der Heilsgeschichte eröffnet uns den Blick für den Organismus der Heilsurkunden; ein Organismus ist [illegible] untheilbares Ganze, von welchem kein [illegible] werden kann. Diese tiefe und ungemein [illegible] Wahrheit, welche namentlich auch dazu dient, [illegible] Testament in seine vollen und so lange verkannten Rechte wieder einzusetzen, finden wir bei Hofmann auf [illegible] großartige Weise durchgeführt. Wir freuen uns, daß die evangelische Theologie immer mehr wieder [illegible] Herz für die ganze Schrift gewinnt, und wenn [illegible] Theologie ihres freieren Verhältnisses zum Kanon [illegible], so können wir das für keinen Fortschritt des Protestantismus erachten, sondern für einen noch unüberwundenen Rest des vorigen Jahrhunderts, welches die Schrift doch hauptsächlich deßwegen in ihrem Ansehen [illegible], weil ihm das lebendige Verständniß derselben abhanden gekommen war, und von welchem wir auch in dieser Beziehung auf das ursprüngliche Princip des Protestantismus werden zurückkommen müssen. Auf einzelne Privatäußerungen Luther's kann es hier, wie in so Vielem, nicht ankommen; was die evangelische Kirche als Kirche für Gottes Wort erkennt, das hat sie durch die Ausscheidung der Apokryphen unzweideutig gezeigt. Sicher — und es lassen sich Erfahrungen dafür anführen — ist es nicht der letzte Grund der modernen Ueberspannung lutherischer Kirchlichkeit, daß treue Protestanten von der neuern Theologie die heilige Schrift noch nicht mit schuldiger Achtung behandelt sehen. Es gehört zum Berufe Hofmann's, in dieser Beziehung den wahren Fortschritt der evangelischen Wissenschaft zu fördern und nicht auf dem Wege äußerlicher Autorität, sondern innern, lebendigen Verständnisses die ganze Schrift wieder zu Ehren zu bringen. Die heilige Geschichte

ist ein Princip, welches uns zu einer noch viel volleren und umfassenderen Erkenntniß und Aneignung der heiligen Urkunden verhelfen wird, namentlich in Bezug auf das A. T. und im neuen z. B. in Bezug auf die Apokalypse, als dieß auf dem altprotestantischen Standpunct möglich war. Und sofern der rechte Einblick in die heilige Geschichte die ganze, im vorigen Jahrhundert begonnene Entwickelung der Theologie zur Voraussetzung hat, wird darum doch der wahre Gewinn dieser Periode unverloren seyn. — Hofmann benutzt also im Schriftbeweis als Beweismittel „die kanonischen Bücher, nur sie und sie alle"; denn „ist die Schrift als Ganzes Gottes Wort, so hat sie überall gleichermaßen Beweiskraft." Dieß will er nach allem Bisherigen natürlich nicht so verstanden haben, daß nun aus dem A. und N. T. promiscue einzelne und vereinzelte Beweisstellen beigebracht würden, wie von der alten Dogmatik; sondern auch hier gilt es wieder, historisch zu verfahren. „Vor Allem sind es die in der Schrift kundgethanen Thatsachen eines geschichtlichen Verlaufs, welche zum Beweise dienen wollen." Von den Thatsachen unterscheidet Hofmann „die von ihnen gemachten Anwendungen und über sie gethanen Aeußerungen, welche nur zur richtigen Auffassung derselben leiten wollen." Die erzählten Thatsachen und die darüber gethanen Aeußerungen machen zusammen die Lehre der Schrift aus, von welcher dann der Verf. wieder „die Voraussetzungen unterscheidet, mit welchen sie solches aussagt und lehrt: eine Unterscheidung, welche sich von selbst zu verstehen scheint, aber nur allzu häufig übersehen worden ist." Es wird unten zur Sprache kommen müssen, wie weit wir hier zustimmen können, wie weit nicht. Auf dieser Grundlage verlangt nun aber die historische Behandlungsweise ferner, daß „Jegliches in der Schrift an seiner geschichtlichen Stelle, in seinem geschichtlichen Zusammenhang aufgenommen werde, daß wir uns der Veranlassung, auf welche, der Bestimmung, für welche

[illegible] erinnern und daraus er[illegible] Inhalt, warum sie ihn [illegible] Endlich müssen wir, [illegible] jede einzelne Thatsa[illegible] Vermittlung des in Christo [illegible] Gott und Menschen mit[illegible] Stufen der heili[illegible] um uns zu überzeugen, [illegible] Ganzen der heil. Geschichte [illegible], sondern das [illegible] sehen, es ist hier [illegible] des dogmatischen Ge[illegible] und Hofmann bekennt [illegible] schon durch den Titel [illegible] nicht sowohl um das [illegible] zu thun" (S. 32), [illegible] Schriftbeweises, zu welcher [illegible] nur als ein praktischer Beleg [illegible], welcher mehr dazu dienen soll, [illegible] zu bringen, als sie zu lösen." [illegible] daher der Verf. sein Werk, „wel[illegible] Theologie aus den Fortschritten der [illegible] ist, dürfte wohl hauptsächlich [illegible] Erwartung geblieben seyn, weil [illegible] Schriftbeweisführung weder sicher noch [illegible]"

[illegible] auf die dritte der oben aufgewor[illegible] bewiesen? Hier stellt der Verf. [illegible] (vergl. mit S. 28 ff. auch [illegible] und Schrift müssen einander durch[illegible] den thatsächlichen Inhalt, was den [illegible] endlich was die systematische [illegible] und Anordnung des Ganzen be[illegible] nicht dieses oder jenes Einzelne [illegible] Schrift bezeugt erwiesen werden,

sondern das Ganze des Systems von dem Ganzen der Schrift. Sicher wird es als ein Hauptverdienst des vorliegenden Werkes anerkannt werden, daß hier wirklich neue Bahnen gebrochen sind; über den Atomismus der dicta probantia ist der Verf. wesentlich hinaus, überall hat er eine zusammenhängende Entwickelung des Schriftgehaltes zu geben versucht. In ganzen Abschnitten liefert Hofmann den Schriftbeweis, fast ohne eine Stelle ausdrücklich anzuführen, indem er einfach die innere Verknüpfung und Entfaltung der heilsgeschichtlichen Thatsachen hervorhebt (S. 508—510. 564—566.). Die Aufgabe ist in dieser Beziehung bei ihm noch schärfer gefaßt, wenn auch nicht tiefsinniger gelöst, als bei J. T. Beck, mit welchem Hofmann in Bezug auf die im Schriftbeweis sich kundgebende Biblicität seiner Theologie eben so wesentlich verglichen werden muß, wie in Bezug auf den Standort, von dem er beim „Lehrganzen" ausgeht, mit Schleiermacher und Rothe. Auch zwischen den beiden biblischen Theologen besteht ein ähnlicher Unterschied, wie der oben herausgehobene zwischen Schleiermacher, Rothe und Hofmann. Dieser letztere repräsentirt auch auf biblischem Gebiete eben vorzüglich wieder die historische Auffassungsweise, während Beck, ohne Verkennung des geschichtlichen Elements (vgl. seine christliche Lehrwissenschaft, S. 315 ff.), einerseits in seiner Propädeutik das religiöse Wesen des Christenthums Schleiermacher'n gegenüber auf eine neue Weise aus der Schrift dargelegt, andererseits in seiner Lehrwissenschaft und biblischen Seelenlehre die metaphysischen Grundanschauungen der Bibel entwickelt hat. Die weitere Ausführung dieser Doppelparallele einerseits mit Schleiermacher, andererseits mit Beck wird am besten geeignet seyn, zu weiterer Charakteristik und Kritik des hofmann'schen Standpunctes zu dienen.

Schleiermacher ist von dem Gesichtspunct ausgegangen, daß das Christenthum, weil es Religion sey, auch bloß das unmittelbar religiöse Gebiet umfasse, im Uebrigen

könne man über Gott, die Welt, den Menschen denken, wie die sonstige Wissenschaft, vor Allem die Philosophie, uns lehre. Es war Schleiermacher'n die ganze Gottes- und Weltanschauung seiner Zeit zu mächtig, er war in ihr groß geworden und konnte sich nicht mehr von ihr trennen. Auf der andern Seite war sein Herz eben so sehr vom Christenthum ergriffen, wie sein Verstand der modernen Denkweise ergeben war. Er suchte nun jenes zu retten, indem er es vor dieser aus den lichten Regionen des Wissens, wie des Thuns in das dunkle Heiligthum des Gefühls flüchtete. Allein diese Doppelheit rächte sich, wie wir ja alle wissen; man kann nicht mit dem Herzen ein Christ und mit dem Kopfe ein Heide seyn; der Mensch ist Ein ganzer, und ganze Menschen will Christus haben. Von jenem Standpunct aus war nicht nur alles Metaphysische, sondern auch alles Geschichtliche im Christenthum unfaßbar. Die gesammte alttestamentliche Vorgeschichte Christi, so wie die gesammte eschatologische Vollendung seines Reichs konnte nicht begriffen werden; ja auch die Geschichtsthatsachen des Lebens Christi selbst, besonders die begründenden und abschließenden, übernatürliche Zeugung, Auferstehung und Himmelfahrt, hatten für Schleiermacher keine wesentliche Bedeutung. Und was uns das Christenthum ist, das ist uns auch die heilige Schrift. Nichts beweist so sehr als diese Erfahrungswahrheit, die man auch umkehren kann, die principielle, integrirende, unantastbare Stellung der Schrift im ganzen Wesen und Leben der Offenbarung. Schleiermacher wußte nur das religiöse Element in der Schrift aufzufassen; mit dem geschichtlichen und metaphysischen ging er auf die bekannte Weise um. Ein schlagendes Beispiel ist seine berühmte Erklärung von Kol. 1, 15 ff., wo er metaphysische Verhältnisse in religiöse Vorgänge umbiegt; ein anderes jene Predigt über das Wort des Herrn: „Heute wirst du mit mir im Paradiese seyn", wo er das Paradies ganz in das Seyn mit Christo hereinnimmt.

Anders ist es bei Hofmann. Er ist — das hat sich uns schon vorläufig wiederholt gezeigt — eine durch und durch historisch geartete Natur. Wie Schleiermacher von der Poesie und Philosophie seiner Zeit zur Theologie kam, so Hofmann von der Geschichte. Ein Blick auf die Schriften, welche die beiden vor oder außer ihren theologischen veröffentlicht haben, gibt Zeugniß davon: Schleiermacher die Briefe über die Lucinde, die Monologen, die Reden über die Religion, die Uebersetzung Platon's; Hofmann die Geschichte des Aufruhrs in den Sevennen, ein Lehrbuch der Weltgeschichte, womit auch noch „die ägyptische und israelitische Zeitrechnung" verglichen werden mag. Schleiermacher hatte die Mission, das Christenthum, das man in die Moral oder in die Philosophie oder sonst irgendwie absorbiren wollte, als Religion im specifischen Unterschied von allen andern Lebensgebieten wieder zur Anerkennung zu bringen. Darin liegt seine Größe, darin auch sein Mangel. Er hat das Christenthum so sehr von allem Uebrigen geschieden, daß er auch die demselben eigene geschichtliche und metaphysische Seite, wodurch es mit dem ganzen Weltleben zusammenhängt als die Macht über dasselbe, ausgeschieden hat. Hofmann bringt uns einen großen Schritt weiter. Ihm, dem Historiker, ist das Christenthum Geschichte, „die zwischen Gott und dem Menschen sich begebende Geschichte". Damit ist er, wie wir sahen, über den subjectiven Standpunct der bloßen Religion hinausgekommen auf den objectiven der Offenbarung, näher der Offenbarungsgeschichte. Schleiermacher war der Theologe der Religion, Hofmann ist der Theologe der Offenbarungsgeschichte. Wie Schleiermacher's Reden über die Religion in dieser Beziehung die charakteristische Vorstufe zu seiner Glaubenslehre bilden, ganz ebenso Hofmann's „Weissagung und Erfüllung" zu seinem Schriftbeweis. Schleiermacher's Reden sollten das Herz des gegenwärtigen Geschlechts wieder für die Religion entzünden,

[illegible] Weissagung und Erfüllung legt uns den ge-
[illegible] der Offenbarung vom Paradies an
[illegible] Erde auseinander.
[illegible] viel mehr von der christ-
[illegible] anzueignen und in sein
[illegible] als Schleiermacher, und
[illegible] Vergleichung nur freuen, wenn
[illegible]. [illegible] erhöhte Herr sich auch in der
[illegible], weitere Zeugen seiner geoffenbar-
[illegible] und um wie Vieles die Theologie in
[illegible] letzteren seit dreißig Jahren vorwärts ge-
[illegible] eine geschichtlichen Thatsachen, die wir
[illegible] Schleiermacher noch unverstanden be-
[illegible], erschließen sich Hofmann und bilden die
[illegible] Denkens. Hier liegen nun seine eigent-
[illegible], hier seine Bedeutung, von der wir uns
[illegible] segensreiche Wirkungen für die Theologie ver-
[illegible]. Freilich ist es, wie er alle Lehre zunächst auf
[illegible] der Geschichte zurückführt. So erst wird mit
[illegible] Wahrheit, die jetzt in Aller Munde ist, daß das Chri-
[illegible] und Leben sey, voller wissenschaftlicher Ernst
[illegible]. So erst kann auch die rationalistische Auffassung
[illegible] und besonders des alten Testaments, wel-
[illegible], geschichtslosen und ungeschichtlichen Auffas-
[illegible] gegenüber an ihrer Geschichtlichkeit immer noch
[illegible] Waffe hatte, völlig überwunden werden,
[illegible] der profanen Geschichte, auf deren Niveau der
[illegible] die Offenbarungsthatsachen herabzieht, die
[illegible] Geschichte entgegenstellt. Hofmann's Verdienste
[illegible] alte Testament sind schon vielfach anerkannt; ja er
ist in dieser Beziehung ungesucht das Haupt einer Schule
[illegible], wenn wir diesen Ausdruck hier brauchen dürfen;
[illegible] sich um ihn ein „Kreis" so tüchtiger alttestamentli-
[illegible]forscher, wie Delitzsch, Caspari, Mich. Baum-
[illegible], Kurtz, gesammelt, und der von diesen Männern

zum Verständniß des A. T. eingeschlagene Weg ist ohne Zweifel von allen jetzt in dieser Hinsicht vertretenen Richtungen die wahrste und schriftgemäßeste, wenn auch vielfach erst noch weiterer Ausbildung und Sichtung bedürftige. Wundern mußten wir uns in letzterer Beziehung, daß Hofmann da, wo er seine „Weissagung und Erfüllung" in den Schriftbeweis als Theil desselben eintreten läßt, S. 566., gar keine Retractationen anzubringen für nöthig hielt. Wir hätten gedacht, er sey unterdessen in manchen Puncten, z. B. in Bezug auf die messianischen Psalmen oder Jes. 40—66, weiter gekommen. In der Eschatologie verspricht der zweite Band des Schriftbeweises, wenn man wenigstens von den Andeutungen des Lehrganzen, so wie von der „Weissagung und Erfüllung" aus schließen darf, noch Bedeutendes zu leisten, und wir halten das noch so wenig eröffnete biblische Verständniß dieses geschichtlichen Abschlusses der Offenbarungsentwickelung nach allem Gesagten für eine Hauptaufgabe Hofmann's. — Auch der vorliegende erste Band aber leistet von dem genannten Gesichtspuncte aus an vielen Puncten Treffliches. Wir führen nur einige wenige Beispiele an. Sogleich in der Lehre von der Dreieinigkeit geht und weist Hofmann den allein richtigen, übrigens auch schon von Beck u. A. betretenen Weg, von der ökonomischen Trinität zurückzuschließen auf die immanente und bei diesem „innergöttlichen Verhältniß" nicht in seinem Fürsichseyn zu verweilen, sondern es sogleich in der Relation aufzufassen, in welche es sich zur Menschheit gesetzt hat. Diese Auffassung thut dem wirklichen Gehalt der kirchlichen Dreieinigkeitslehre weit weniger Eintrag, als alle speculativen Constructionen einer immanenten Trinität aus dem Gottesbegriff heraus, welche scheinbar der Kirchenlehre viel näher stehen. Auch die neueren, von Martensen, Lange, Liebner mit so viel Geist in dieser Richtung unternommenen Versuche bringen es, wenn man sie unbefangen prüft, zu keiner wirklichen Dreieinigkeit, sondern im

besten Falle (bei Liebner) zu einer Art Zweieinigkeit, die für den heiligen Geist keine ebenbürtige, persönliche Stelle zu gewinnen weiß. Hofmann dagegen, nachdem er gezeigt hat, daß der Geist im alten Bunde nur erst als „göttliches Etwas", im neuen als „göttliches Ich" geoffenbart sey, kann diese schwierige Frage durch die treffende Bemerkung erledigen: „die Ausgießung des Geistes ist der Thatbeweis für die Persönlichkeit desselben" (S. 170.), und wir gestehen, daß wir noch nichts Besseres und Ueberzeugenderes über die Persönlichkeit des h. Geistes gelesen haben, als die weitere Ausführung dieses Satzes bei Hofmann. Die h. Schrift zeigt uns die Dreieinigkeit niemals abgesehen von Welt und Offenbarung, in ihrer ewigen Geschlossenheit, sondern immer nur, wie sie gegen die Welt sich geöffnet, d. h. ja eben uns aufgeschlossen hat, so daß wir sie unmöglich anders fassen können. Vom heil. Geiste ist, wie Hofmann S. 176. richtig erinnert, Vorweltlichkeit gar nicht einmal ausdrücklich gelehrt, und auch über das ewige Verhältniß des Sohnes zum Vater bietet die Schrift nur ganz wenige, allgemeine Ausdrücke dar. Die ganze Art, wie sie redet, ist Ein großes Verbot von Speculationen über die immanente Trinität, und die gesammte Dogmengeschichte bis zu dieser Stunde hat diesem Verbote das Siegel aufgedrückt, indem noch keine Construction dieses Dogma's gerathen ist. — Bei seiner strengen Geschichtlichkeit weiß sodann Hofmann auch solche Facta der heiligen Geschichte wieder in ihr Recht einzusetzen, die selbst von der neueren gläubigen Theologie noch so oder so angezweifelt werden. Die Geschichte des Sündenfalls, und was damit zusammenhängt, erhält in allen einzelnen Umständen, daß das Weib nach und aus dem Manne geschaffen wurde, daß die Sünde des Menschen nur durch die „von widergöttlichem Geistwillen" ausgegangene Verführung erklärbar ist, daß das Weib die zuerst Verführte war u. s. w., eine tiefe Bedeutung und scharfsinnige Begründung (S. 354 ff.). Ebenso fällt auf

die Versuchung Christi in ihrer „geschichtlichen Wirklichkeit und Aeußerlichkeit" (S. 390.) ein neues Licht und ein großer Nachdruck, indem aus diesem Factum die ganze neutestamentliche Satanologie abgeleitet wird. Ja nur zu sehr ist hier, wie überhaupt, die Lehre an die Thatsache gebunden, wovon sogleich ein Mehreres.

Durch diesen seinen Standpunct ist denn also Hofmann auch zur heiligen Schrift in ein ganz anderes, viel positiveres, lebendigeres, richtigeres Verhältniß gestellt, als Schleiermacher. Es zeigt die Vergleichung beider in dieser Hinsicht recht schlagend, wie die biblische Wahrheit in selbständiger, von unserem Denken völlig unabhängiger und unantastbarer Macht, daß ich so sage, in souveräner Majestät existirt, und wie unsere Wissenschaft nur die Aufgabe hat, den Schlüssel zu dieser in sich selbst lebendigen Wahrheit zu finden, von der sie nichts hinweg-, zu der sie nichts hinzuthun kann. Mag ein System diese oder jene Theile der biblischen Wahrheit verwerfen, weil ihm in seinen Grundanschauungen der Schlüssel zum Begreifen derselben fehlt, es werden immer wieder Andere auftreten, denen es gegeben ist, auch diese Stücke der Wahrheit in ihrer inneren Vernünftigkeit und Nothwendigkeit zu erkennen. Die Zeit liegt noch nicht lange hinter uns, wo man die Wahrheit und die Wissenschaft auf eine eben so unwahre als verderbliche Weise mit einander verwechselte und die erstere nur in der Form der letzteren anerkennen wollte. Dadurch gerieth man in einen Formalismus des bloßen Begriffs hinein, durch welchen man aller Realität der Wahrheit verlustig ging, so daß am Ende die Idee das allein Existirende seyn sollte. Dem Wesen nach dasselbe ist es, wenn noch heute so manche Theologen von biblischen Vorstellungen reden, für welche ihnen das Verständniß fehlt, und die sie deßwegen für veraltet und unhaltbar erklären, statt zu warten und nach oben zu schauen, bis ihnen über die Realität dieser Dinge Licht geschenkt wird. Die Wahrheit

selbst wird nur [illegible] erkannt, daß es [illegible] wis- senschaftliches Erkennen [illegible] sondern nur das Erkennen [illegible] seiner [illegible] Wahrhei- ten enthalten. [illegible] in Bezug auf die [illegible] Schrift ist die [illegible] von Hof- mann wesentlich geschieden. Ihm ist die Schrift das Or- ganismus des göttlichen Zeugnisses von den heilbringenden Geschichtsthatsachen, die Erinnerung, die Zusammenfassung der Geschichte im Worte (S. 4).

Aber gerade hier tritt nun auch zu Tage, was an dem Hofmann'schen Standpuncte mangelhaft ist. Wie bei Schleiermacher von der Schrift nichts begrif- fen und angeeignet wird, als ihr religiöser Inhalt, so bei Hofmann nichts als ihr geschichtlicher. Da ihm die Schrift nur die Zusammenfassung der Geschichte im Worte ist, so bleibt Alles im Worte, was nicht Geschichte zusam- menfaßt, noch unbeachtet und unangeeignet bei Seite. Delitzsch hat dieß in seiner „biblisch-prophetischen Theo- logie" (S. 172 f.) in Bezug auf Einen Punct sehr gut nachgewiesen, in Bezug nämlich auf den hofmann'schen Begriff der Weissagung, wie er seinem Werke über „Weis- sagung und Erfüllung" zu Grunde liegt. Was aber De- litzsch dort vom prophetischen Worte aufzeigt, das gilt vom Worte der Schrift überhaupt. Dasselbe liegt nicht so knapp und straff am Leibe der Geschichte an, als ob es nur das Kleid derselben wäre, oder das Gefäß, worin jene zusammengefaßt ist. Vielmehr ist das Wort ein heiliges Gemälde, welches uns, um mit dem Apostel zu reden, Christum und die ganze heilige Geschichte vor die Augen malt, so daß es nicht nur das Geschehene immer wieder mit frischen Eindrücken in uns reproducirt, sondern auch die handelnden Personen lebendig vor unsere Seelen stellt und den göttlichen Hintergrund der Handlung uns zeigt und den darüber geöffneten Himmel. Eben darum, weil

die Schrift als göttliches Zeugniß von der geschichtlichen Offenbarung selbst wieder auf Offenbarung beruht, reicht sie über die bloße Zusammenfassung der Geschichte noch hinaus. Indem der Gott, der die Geschichte wirkte, dieselbe auch schreibt oder schreiben läßt, will er sie unserm Verständniß für alle Zeiten offen und zugänglich machen. Darum wird nicht bloß die zwischen Gott und Menschen sich begebende Geschichte als solche beschrieben, nicht bloß die Handlung, sondern es muß auch von den handelnden Personen, von Gott und Mensch, von Engeln und Dämonen, und dann von der Welt so viel gesagt werden, als zum Verständniß der Geschichte nothwendig ist; gibt ja doch schon ein menschlicher Geschichtschreiber eine möglichst genaue Charakteristik seiner Personen. Eben damit aber sind wir von dem bloß historischen Gebiete emporgehoben ins metaphysische, näher ins theologische, anthropologische und kosmologische. Nur so erklärt es sich auch, daß die eigentlich historischen Bücher in keinem der beiden Testamente schon der äußern Zahl nach überwiegen, sondern im A. T. die poetische und prophetische, im N. T. die epistolische Litteratur. In beiden Testamenten folgt auf die Zeit der vorherrschenden Thatoffenbarung durch den Sohn in den Theophanien und in Jesu Christo eine Zeit der vorherrschenden Wortoffenbarung durch den Geist in den Propheten und Aposteln (wobei im A. T. der Mosaismus ein eigenthümliches Mittelglied bildet, in welchem sich Theophanie und Prophetie behufs der Gesetzgebung die Hand bieten). In der ersten jener beiden Perioden war allerdings je das Wort nur das begleitende, in der zweiten aber war ebenso die That nur das begleitende Moment, und das Wort, die Lehre, war das Hauptvehikel der Offenbarung. Daher beginnt denn auch die Abfassung der heiligen Schriften im alten und neuen Bunde erst in dieser zweiten Periode; die patriarchalische Zeit, wie das Leben Jesu ist noch ohne heilige Schriftabfassung; Moses und die Propheten

(vgl. Luk. 16, 31.) sind die alttestamentlichen, die Apostel die neutestamentlichen Schriftsteller. Dieß Alles ist bei Hofmann von seinem einseitig geschichtlichen, d. h. die Thatsachen zu ausschließlich betonenden, Standpuncte nicht gehörig anerkannt. Er opfert die Wortoffenbarung der Thatoffenbarung auf; er führt die Lehre nicht bloß auf die Geschichte zurück — das ist sein Verdienst —, sondern er bindet sie auch an dieselbe — das ist sein Mangel, seine Einseitigkeit. Die Bibel ist ihm bloß eine Geschichtsurkunde; er verkennt, daß sie zugleich ein Lehrbuch der göttlichen Dinge für uns ist. Und darum hat er wohl das große Verdienst, von der religiösen zur historischen Auffassung der Schrift die Theologie principiell fortgeführt zu haben, aber es ist noch übrig, einen dritten Standpunct, den metaphysischen oder, wenn man lieber will, den dogmatischen oder, wenn auch das noch zu wissenschaftlich für die Bibel ausgedrückt seyn sollte, den der γνῶσις, hinzuzufügen, der die beiden vorhergehenden nicht ausschließt, sondern voraussetzt und in sich aufnimmt. „Die heilige Schrift hebt den Gläubigen über den Standpunct seines individuellen Glaubens hinaus und stellt ihn hinein in den großen geschichtlichen Zusammenhang eines Gottesreiches, welches, in grauer Vorzeit gegründet, mit geheimnißvoller, überirdischer Macht durch die Jahrhunderte hindurchreicht, die Natur und Geschichte zu seinem Fußgestell macht und erst auf ihren Trümmern seine volle Herrlichkeit am Ende der Tage entfalten wird. Aber eben um das Wesen dieses Reiches und seiner historischen Entwickelung zu verstehen, ist es nun für die Theologie nöthig, daß sie auch den metaphysischen Hintergrund sich zu eigen mache, aus welchem die Schrift dieses Reich erstehen läßt. Hierdurch erst vollendet sich das Glauben und das Wissen zum christlichen Erkennen. Das Himmelreich ist nicht bloß eine religiöse, auch nicht bloß eine geschichtliche, es ist in letzter Instanz eine metaphysische, eine göttlich-kosmische Macht; denn es ist eine καινὴ

κτίσις, eine ganze, neue Schöpfung. Und so gibt uns auch die heilige Schrift nicht bloß Religion und nicht bloß Geschichte, sondern sie gibt uns beides im Lichte einer bestimmten Gottes- und Weltanschauung, welche erst den rechten Schlüssel darbietet zu den Tiefen der einen und zu den Wundern der andern" a). Diese Wahrheit ist in neuerer Zeit am eingreifendsten anerkannt und durchgeführt von Rothe und Beck, von welchen uns jedoch hier, wo wir auf biblischem Boden stehen, die theologische Ethik des ersteren weniger nahe berührt. Für den Theologen kann es keine Metaphysik neben der Dogmatik geben; für ihn fallen diese beiden Wissenschaften zusammen. Gibt es nun aber anerkanntermaßen eine biblische Dogmatik, so muß es auch eine biblische oder doch aus der Bibel geschöpfte Metaphysik geben.

Auf jene einseitige Geltendmachung des geschichtlichen Standpunctes lassen sich nun wohl die Mängel des vorliegenden Werkes größtentheils zurückführen. Dahin gehört es z. B., wenn Hofmann eben die neutestamentliche Lehre vom Satan nur aus der thatsächlichen Erfahrung ableitet, die Jesus bei seiner Versuchung von der Existenz desselben macht (S. 390 ff.), oder wenn er S. 129 ff. die apostolischen Aussagen über die göttliche Präexistenz Christi ganz auf seinem Selbstzeugnisse beruhen läßt. Hiergegen, so wie überhaupt gegen diese ganze Art Hofmann's spricht schon das einfache Daseyn des Apostels Paulus, welcher ja außer aller geschichtlichen Berührung mit den neutestamentlichen Heilsthatsachen stand und doch ihr größter Verkündiger wurde. Das Gewicht dieses Einwurfs fühlt auch unser Verfasser und sucht ihn deßwegen S. 129 f. zu entkräften, aber seine Bemerkungen reichen dazu bei weitem nicht aus, wenn wir uns erinnern, wie oft sich Paulus auf Of-

a) S. meine akademische Antrittsrede: „das Verhältniß der gegenwärtigen Theologie zur heiligen Schrift", S. 17.

fenbarungen, die er vom Herrn selbst empfangen, direct oder indirect beruft. Weil ferner nach Hofmann die ganze Schrift nur die zwischen Gott und dem Menschen sich begebende Geschichte erzählt, so beschränkt er, hierin das andere Extrem zu Rothe mit seinen zahllosen, nach einander auftauchenden Schöpfungssphären, den ewigen Rathschluß Gottes zu ausschließlich auf die Menschheit und läßt in Folge davon auch die Engel zu sehr nur für die irdische Natur und Geschichte existiren, was nicht geschehen kann, ohne manchen Stellen, namentlich des Epheser- und Kolosserbriefs, Gewalt anzuthun. Ueberhaupt aber, wo es in das transscendente, metaphysische, den nothwendigen Hintergrund der heiligen Geschichte bildende Gebiet hineingeht, da sind Hofmann's Begriffe oft von einer merkwürdigen Dürftigkeit. Er schränkt hier auf seinem historischen Standpuncte das Gebiet der Dogmatik auf eine ganz ähnliche Weise ein, wie Schleiermacher auf seinem religiösen, und schließt hiermit noch so manche von der Schrift dargebotene Wahrheit aus. Es zeigt sich dabei, daß jene Unterscheidung dessen, was die Schrift ausdrücklich lehrt, und was sie nur voraussetzt oder gelegentlich sagt, eine mißliche und für die Dogmatik unfruchtbare ist. Ist doch die dogmatische Fundamentallehre, die von Gott, in der Schrift auch nur vorausgesetzt. Ueberhaupt ist es ja, besonders in den neutestamentlichen Briefen, meist von jeweiligen Umständen und Gemeindebedürfnissen abhängig, worüber sich die Apostel ausdrücklich lehrend verbreiten, worüber nicht. Und uns ziemt es, jede Belehrung in göttlichen Dingen, auch wo sie uns von der Schrift nur gelegentlich dargereicht wird, zur Erweiterung unserer Erkenntniß zu verwenden, deren Grenzen ja ohnedieß eng genug gesteckt sind. Hofmann selbst kann jene Unterscheidung in praxi auch gar nicht durchführen; sonst dürfte er von Vielem, wie z. B. von der Angelologie, die doch eigentlich auch nicht ausdrücklich gelehrt wird, nicht so ausführlich handeln, als er es ge-

than hat. Indessen ist diese Unterscheidung für den Schriftbeweis immerhin nachtheilig genug gewesen, namentlich in der Lehre von Gott. Wir wollen mit unserm Verfasser nicht darüber rechten, daß er die göttlichen Eigenschaften ausgeschlossen hat; aber es ist doch gewiß eine die Fülle der Gottheit wenig erschöpfende Bestimmung, wenn man Gott nur einerseits als die Macht, deren die Welt ist, andererseits als den sein selbst, d. h. ewiges Ich, Seyenden zu bezeichnen weiß. Auch in der Trinitätslehre fehlt es an zusammenfassenden, begrifflich abschließenden Gesichtspuncten. Mit der Flucht vor der Transscendenz hängen wohl, vielleicht unbewußt, auch die neuen Auffassungen der Begriffe „Logos" und „Weisheit" zusammen, die sich schwerlich einer allgemeineren Zustimmung werden zu erfreuen haben. Ὁ λόγος ist nach S. 102 ff. eine neutrale Bezeichnung Jesu Christi als des Gegenstandes der apostolischen Verkündigung; die Weisheit in Sprüchw. 8. nach S. 92 ff. eine geistig-sittliche Bestimmtheit, wie sie dem gottesfürchtigen Menschen eignet. Was den Malach Jehovah betrifft, so hat zwar Hofmann die schon früher von ihm vertretene Ansicht wiederholt, und auch Delitzsch in seinem Commentar zur Genesis ist jetzt derselben beigetreten; wir aber müssen gestehen, daß uns die ganze einschlägige Entwickelung im Schriftbeweis weit mehr in der entgegengesetzten, von Hengstenberg, Kurtz u. A. vertretenen Ansicht bestärkt hat, wornach der Malach mit dem Logos identisch ist. Die Begründung von diesem und Anderem würde hier freilich zu weit führen. — Aehnlich wie in der Lehre von Gott scheint uns auch in der Lehre vom Menschen der Reichthum der biblischen Bestimmungen lange nicht erreicht durch die hofmann'sche Unterscheidung von Natur und Ich (d. h. eigentlich einfach, was man gewöhnlich Leib und Seele nennt) und von der doppelten Wirkung des Geistes Gottes in beiden. Es handelt sich hier um die Möglichkeit einer biblischen Seelenlehre, in welcher Beziehung sich Hofmann

Hofmann's Weissagung und Erfüllung legt uns den geschichtlichen Organismus der Offenbarung vom Paradies an bis zum neuen Himmel und der neuen Erde auseinander. Darum hat Hofmann unendlich viel mehr von der christlichen Wahrheit sich wissenschaftlich anzueignen und in sein System aufzunehmen gewußt, als Schleiermacher, und man kann sich bei dieser Vergleichung nur freuen, wenn man wahrnimmt, wie der erhöhte Herr sich auch in der Wissenschaft immer neue, vollere Zeugen seiner geoffenbarten Wahrheit erweckt, und um wie Vieles die Theologie in der Erkenntniß der letzteren seit dreißig Jahren vorwärts geschritten ist. Gerade jene geschichtlichen Thatsachen, die wir oben als von Schleiermacher noch unverstanden bezeichnen mußten, erschließen sich Hofmann und bilden die Angelpunkte seines Denkens. Hier liegen nun seine eigentlichen Verdienste, hier seine Bedeutung, von der wir uns noch weitere, segensreiche Wirkungen für die Theologie versprechen. Trefflich ist es, wie er alle Lehre zunächst auf den Grund der Geschichte zurückführt. So erst wird mit der Wahrheit, die jetzt in Aller Munde ist, daß das Christenthum That und Leben sey, voller wissenschaftlicher Ernst gemacht. So erst kann auch die rationalistische Auffassung der Schrift und besonders des alten Testaments, welche der älteren, geschichtslosen und ungeschichtlichen Auffassungsweise gegenüber an ihrer Geschichtlichkeit immer noch eine unentwundene Waffe hatte, völlig überwunden werden, indem man der profanen Geschichte, auf deren Niveau der Rationalismus die Offenbarungsthatsachen herabzieht, die heilige Geschichte entgegenstellt. Hofmann's Verdienste um das alte Testament sind schon vielfach anerkannt; ja er ist in dieser Beziehung ungesucht das Haupt einer Schule geworden, wenn wir diesen Ausdruck hier brauchen dürfen; es hat sich um ihn ein „Kreis" so tüchtiger alttestamentlicher Forscher, wie Delitzsch, Caspari, Mich. Baumgarten, Kurtz, gesammelt, und der von diesen Männern

zum Verständniß des A. T. eingeschlagene Weg ist ohne Zweifel von allen jetzt in dieser Hinsicht vertretenen Richtungen die wahrste und schriftgemäßeste, wenn auch vielfach erst noch weiterer Ausbildung und Sichtung bedürftige. Wundern mußten wir uns in letzterer Beziehung, daß Hofmann da, wo er seine „Weissagung und Erfüllung" in den Schriftbeweis als Theil desselben eintreten läßt, S. 566., gar keine Retractationen anzubringen für nöthig hielt. Wir hätten gedacht, er sey unterdessen in manchen Puncten, z. B. in Bezug auf die messianischen Psalmen oder Jes. 40—66, weiter gekommen. In der Eschatologie verspricht der zweite Band des Schriftbeweises, wenn man wenigstens von den Andeutungen des Lehrganzen, so wie von der „Weissagung und Erfüllung" aus schließen darf, noch Bedeutendes zu leisten, und wir halten das noch so wenig eröffnete biblische Verständniß dieses geschichtlichen Abschlusses der Offenbarungsentwickelung nach allem Gesagten für eine Hauptaufgabe Hofmann's. — Auch der vorliegende erste Band aber leistet von dem genannten Gesichtspuncte aus an vielen Puncten Treffliches. Wir führen nur einige wenige Beispiele an. Sogleich in der Lehre von der Dreieinigkeit geht und weist Hofmann den allein richtigen, übrigens auch schon von Beck u. A. betretenen Weg, von der ökonomischen Trinität zurückzuschließen auf die immanente und bei diesem „innergöttlichen Verhältniß" nicht in seinem Fürsichseyn zu verweilen, sondern es sogleich in der Relation aufzufassen, in welche es sich zur Menschheit gesetzt hat. Diese Auffassung thut dem wirklichen Gehalt der kirchlichen Dreieinigkeitslehre weit weniger Eintrag, als alle speculativen Constructionen einer immanenten Trinität aus dem Gottesbegriff heraus, welche scheinbar der Kirchenlehre viel näher stehen. Auch die neueren, von Martensen, Lange, Liebner mit so viel Geist in dieser Richtung unternommenen Versuche bringen es, wenn man sie unbefangen prüft, zu keiner wirklichen Dreieinigkeit, sondern im

besten Falle (bei Liebner) zu einer Art Zweieinigkeit, die für den heiligen Geist keine ebenbürtige, persönliche Stelle zu gewinnen weiß. Hofmann dagegen, nachdem er gezeigt hat, daß der Geist im alten Bunde nur erst als „göttliches Etwas", im neuen als „göttliches Ich" geoffenbart sey, kann diese schwierige Frage durch die treffende Bemerkung erledigen: „die Ausgießung des Geistes ist der Thatbeweis für die Persönlichkeit desselben" (S. 170.), und wir gestehen, daß wir noch nichts Besseres und Ueberzeugenderes über die Persönlichkeit des h. Geistes gelesen haben, als die weitere Ausführung dieses Satzes bei Hofmann. Die h. Schrift zeigt uns die Dreieinigkeit niemals abgesehen von Welt und Offenbarung, in ihrer ewigen Geschlossenheit, sondern immer nur, wie sie gegen die Welt sich geöffnet, d. h. ja eben uns aufgeschlossen hat, so daß wir sie unmöglich anders fassen können. Vom heil. Geiste ist, wie Hofmann S. 176. richtig erinnert, Vorweltlichkeit gar nicht einmal ausdrücklich gelehrt, und auch über das ewige Verhältniß des Sohnes zum Vater bietet die Schrift nur ganz wenige, allgemeine Ausdrücke dar. Die ganze Art, wie sie redet, ist Ein großes Verbot von Speculationen über die immanente Trinität, und die gesammte Dogmengeschichte bis zu dieser Stunde hat diesem Verbote das Siegel aufgedrückt, indem noch keine Construction dieses Dogma's gerathen ist. — Bei seiner strengen Geschichtlichkeit weiß sodann Hofmann auch solche Facta der heiligen Geschichte wieder in ihr Recht einzusetzen, die selbst von der neueren gläubigen Theologie noch so oder so angezweifelt werden. Die Geschichte des Sündenfalls, und was damit zusammenhängt, erhält in allen einzelnen Umständen, daß das Weib nach und aus dem Manne geschaffen wurde, daß die Sünde des Menschen nur durch die „von widergöttlichem Geistwillen" ausgegangene Verführung erklärbar ist, daß das Weib die zuerst Verführte war u. s. w., eine tiefe Bedeutung und scharfsinnige Begründung (S. 354 ff.). Ebenso fällt auf

die Versuchung Christi in ihrer „geschichtlichen Wirklichkeit und Aeußerlichkeit" (S. 390.) ein neues Licht und ein großer Nachdruck, indem aus diesem Factum die ganze neutestamentliche Satanologie abgeleitet wird. Ja nur zu sehr ist hier, wie überhaupt, die Lehre an die Thatsache gebunden, wovon sogleich ein Mehreres.

Durch diesen seinen Standpunct ist denn also Hofmann auch zur heiligen Schrift in ein ganz anderes, viel positiveres, lebendigeres, richtigeres Verhältniß gestellt, als Schleiermacher. Es zeigt die Vergleichung beider in dieser Hinsicht recht schlagend, wie die biblische Wahrheit in selbständiger, von unserem Denken völlig unabhängiger und unantastbarer Macht, daß ich so sage, in souveräner Majestät existirt, und wie unsere Wissenschaft nur die Aufgabe hat, den Schlüssel zu dieser in sich selbst lebendigen Wahrheit zu finden, von der sie nichts hinweg-, zu der sie nichts hinzuthun kann. Mag ein System diese oder jene Theile der biblischen Wahrheit verwerfen, weil ihm in seinen Grundanschauungen der Schlüssel zum Begreifen derselben fehlt, es werden immer wieder Andere auftreten, denen es gegeben ist, auch diese Stücke der Wahrheit in ihrer inneren Vernünftigkeit und Nothwendigkeit zu erkennen. Die Zeit liegt noch nicht lange hinter uns, wo man die Wahrheit und die Wissenschaft auf eine eben so unwahre als verderbliche Weise mit einander verwechselte und die erstere nur in der Form der letzteren anerkennen wollte. Dadurch gerieth man in einen Formalismus des bloßen Begriffs hinein, durch welchen man aller Realität der Wahrheit verlustig ging, so daß am Ende die Idee das allein Existirende seyn sollte. Dem Wesen nach dasselbe ist es, wenn noch heute so manche Theologen von biblischen Vorstellungen reden, für welche ihnen das Verständniß fehlt, und die sie deßwegen für veraltet und unhaltbar erklären, statt zu warten und nach oben zu schauen, bis ihnen über die Realität dieser Dinge Licht geschenkt wird. Die Wahrheit

selbst wird nicht aufgelöst dadurch, daß ein bestimmtes wissenschaftliches System keinen Platz für dieselbe hat, sondern nur das System muß sich wieder auflösen gerade an diesem seinem Wahrheitsmangel, mag es sonst auch viele Wahrheiten enthalten. Insbesondere also auch in Bezug auf ihr Verhältniß zur heil. Schrift ist die Theologie von Hofmann wesentlich gefördert. Ihm ist die Schrift der Organismus des göttlichen Zeugnisses von den fortschreitenden Geschichtsthatsachen der Offenbarung, die „Zusammenfassung der Geschichte im Worte" (S. 44.).

Aber gerade hier tritt nun auch zu Tage, was an dem hofmann'schen Standpuncte noch mangelhaft ist. Wie bei Schleiermacher von der Schrift nichts begriffen und angeeignet wird, als ihr religiöser Inhalt, so bei Hofmann nichts als ihr geschichtlicher. Da ihm die Schrift nur die Zusammenfassung der Geschichte im Worte ist, so bleibt Alles im Worte, was nicht Geschichte zusammenfaßt, noch undurchdrungen und unangeeignet bei Seite. Delitzsch hat dieß in seiner „biblisch-prophetischen Theologie" (S. 172 ff.) in Bezug auf Einen Punct sehr gut nachgewiesen, in Bezug nämlich auf den hofmann'schen Begriff der Weissagung, wie er seinem Werke über „Weissagung und Erfüllung" zu Grunde liegt. Was aber Delitzsch dort vom prophetischen Worte aufzeigt, das gilt vom Worte der Schrift überhaupt. Dasselbe liegt nicht so knapp und straff am Leibe der Geschichte an, als ob es nur das Kleid derselben wäre, oder das Gefäß, worin jene zusammengefaßt ist. Vielmehr ist das Wort ein heiliges Gemälde, welches uns, um mit dem Apostel zu reden, Christum und die ganze heilige Geschichte vor die Augen malt, so daß es nicht nur das Geschehene immer wieder mit frischen Eindrücken in uns reproducirt, sondern auch die handelnden Personen lebendig vor unsere Seelen stellt und den göttlichen Hintergrund der Handlung uns zeigt und den darüber geöffneten Himmel. Eben darum, weil

die Schrift als göttliches Zeugniß von der geschichtlichen Offenbarung selbst wieder auf Offenbarung beruht, reicht sie über die bloße Zusammenfassung der Geschichte noch hinaus. Indem der Gott, der die Geschichte wirkte, dieselbe auch schreibt oder schreiben läßt, will er sie unserm Verständniß für alle Zeiten offen und zugänglich machen. Darum wird nicht bloß die zwischen Gott und Menschen sich begebende Geschichte als solche beschrieben, nicht bloß die Handlung, sondern es muß auch von den handelnden Personen, von Gott und Mensch, von Engeln und Dämonen, und dann von der Welt so viel gesagt werden, als zum Verständniß der Geschichte nothwendig ist; gibt ja doch schon ein menschlicher Geschichtschreiber eine möglichst genaue Charakteristik seiner Personen. Eben damit aber sind wir von dem bloß historischen Gebiete emporgehoben ins metaphysische, näher ins theologische, anthropologische und kosmologische. Nur so erklärt es sich auch, daß die eigentlich historischen Bücher in keinem der beiden Testamente schon der äußern Zahl nach überwiegen, sondern im A. T. die poetische und prophetische, im N. T. die epistolische Litteratur. In beiden Testamenten folgt auf die Zeit der vorherrschenden Thatoffenbarung durch den Sohn in den Theophanien und in Jesu Christo eine Zeit der vorherrschenden Wortoffenbarung durch den Geist in den Propheten und Aposteln (wobei im A. T. der Mosaismus ein eigenthümliches Mittelglied bildet, in welchem sich Theophanie und Prophetie behufs der Gesetzgebung die Hand bieten). In der ersten jener beiden Perioden war allerdings je das Wort nur das begleitende, in der zweiten aber war ebenso die That nur das begleitende Moment, und das Wort, die Lehre, war das Hauptvehikel der Offenbarung. Daher beginnt denn auch die Abfassung der heiligen Schriften im alten und neuen Bunde erst in dieser zweiten Periode; die patriarchalische Zeit, wie das Leben Jesu ist noch ohne heilige Schriftabfassung; Moses und die Propheten

(vgl. Luk. 16, 31.) sind die alttestamentlichen, die Apostel die neutestamentlichen Schriftsteller. Dieß Alles ist bei Hofmann von seinem einseitig geschichtlichen, d. h. die Thatsachen zu ausschließlich betonenden, Standpuncte nicht gehörig anerkannt. Er opfert die Wortoffenbarung der Thatoffenbarung auf; er führt die Lehre nicht bloß auf die Geschichte zurück — das ist sein Verdienst —, sondern er bindet sie auch an dieselbe — das ist sein Mangel, seine Einseitigkeit. Die Bibel ist ihm bloß eine Geschichtsurkunde; er verkennt, daß sie zugleich ein Lehrbuch der göttlichen Dinge für uns ist. Und darum hat er wohl das große Verdienst, von der religiösen zur historischen Auffassung der Schrift die Theologie principiell fortgeführt zu haben, aber es ist noch übrig, einen dritten Standpunct, den metaphysischen oder, wenn man lieber will, den dogmatischen oder, wenn auch das noch zu wissenschaftlich für die Bibel ausgedrückt seyn sollte, den der γνῶσις, hinzuzufügen, der die beiden vorhergehenden nicht ausschließt, sondern voraussetzt und in sich aufnimmt. „Die heilige Schrift hebt den Gläubigen über den Standpunct seines individuellen Glaubens hinaus und stellt ihn hinein in den großen geschichtlichen Zusammenhang eines Gottesreiches, welches, in grauer Vorzeit gegründet, mit geheimnißvoller, überirdischer Macht durch die Jahrhunderte hindurchreicht, die Natur und Geschichte zu seinem Fußgestell macht und erst auf ihren Trümmern seine volle Herrlichkeit am Ende der Tage entfalten wird. Aber eben um das Wesen dieses Reiches und seiner historischen Entwickelung zu verstehen, ist es nun für die Theologie nöthig, daß sie auch den metaphysischen Hintergrund sich zu eigen mache, aus welchem die Schrift dieses Reich erstehen läßt. Hierdurch erst vollendet sich das Glauben und das Wissen zum christlichen Erkennen. Das Himmelreich ist nicht bloß eine religiöse, auch nicht bloß eine geschichtliche, es ist in letzter Instanz eine metaphysische, eine göttlich-kosmische Macht; denn es ist eine καινὴ

κτίσις, eine ganze, neue Schöpfung. Und so gibt uns auch die heilige Schrift nicht bloß Religion und nicht bloß Geschichte, sondern sie gibt uns beides im Lichte einer bestimmten Gottes- und Weltanschauung, welche erst den rechten Schlüssel darbietet zu den Tiefen der einen und zu den Wundern der andern" a). Diese Wahrheit ist in neuerer Zeit am eingreifendsten anerkannt und durchgeführt von Rothe und Beck, von welchen uns jedoch hier, wo wir auf biblischem Boden stehen, die theologische Ethik des ersteren weniger nahe berührt. Für den Theologen kann es keine Metaphysik neben der Dogmatik geben; für ihn fallen diese beiden Wissenschaften zusammen. Gibt es nun aber anerkanntermaßen eine biblische Dogmatik, so muß es auch eine biblische oder doch aus der Bibel geschöpfte Metaphysik geben.

Auf jene einseitige Geltendmachung des geschichtlichen Standpunctes lassen sich nun wohl die Mängel des vorliegenden Werkes größtentheils zurückführen. Dahin gehört es z. B., wenn Hofmann eben die neutestamentliche Lehre vom Satan nur aus der thatsächlichen Erfahrung ableitet, die Jesus bei seiner Versuchung von der Existenz desselben macht (S. 390 ff.), oder wenn er S. 129 ff. die apostolischen Aussagen über die göttliche Präexistenz Christi ganz auf seinem Selbstzeugnisse beruhen läßt. Hiergegen, so wie überhaupt gegen diese ganze Art Hofmann's spricht schon das einfache Daseyn des Apostels Paulus, welcher ja außer aller geschichtlichen Berührung mit den neutestamentlichen Heilsthatsachen stand und doch ihr größter Verkündiger wurde. Das Gewicht dieses Einwurfs fühlt auch unser Verfasser und sucht ihn deßwegen S. 129 f. zu entkräften, aber seine Bemerkungen reichen dazu bei weitem nicht aus, wenn wir uns erinnern, wie oft sich Paulus auf Of-

---

a) S. meine akademische Antrittsrede: „das Verhältniß der gegenwärtigen Theologie zur heiligen Schrift", S. 17.

fenbarungen, die er vom Herrn selbst empfangen, direct oder indirect beruft. Weil ferner nach Hofmann die ganze Schrift nur die zwischen Gott und dem Menschen sich begebende Geschichte erzählt, so beschränkt er, hierin das andere Extrem zu Rothe mit seinen zahllosen, nach einander auftauchenden Schöpfungssphären, den ewigen Rathschluß Gottes zu ausschließlich auf die Menschheit und läßt in Folge davon auch die Engel zu sehr nur für die irdische Natur und Geschichte existiren, was nicht geschehen kann, ohne manchen Stellen, namentlich des Epheser- und Kolosserbriefs, Gewalt anzuthun. Ueberhaupt aber, wo es in das transscendente, metaphysische, den nothwendigen Hintergrund der heiligen Geschichte bildende Gebiet hineingeht, da sind Hofmann's Begriffe oft von einer merkwürdigen Dürftigkeit. Er schränkt hier auf seinem historischen Standpuncte das Gebiet der Dogmatik auf eine ganz ähnliche Weise ein, wie Schleiermacher auf seinem religiösen, und schließt hiermit noch so manche von der Schrift dargebotene Wahrheit aus. Es zeigt sich dabei, daß jene Unterscheidung dessen, was die Schrift ausdrücklich lehrt, und was sie nur voraussetzt oder gelegentlich sagt, eine mißliche und für die Dogmatik unfruchtbare ist. Ist doch die dogmatische Fundamentallehre, die von Gott, in der Schrift auch nur vorausgesetzt. Ueberhaupt ist es ja, besonders in den neutestamentlichen Briefen, meist von jeweiligen Umständen und Gemeindebedürfnissen abhängig, worüber sich die Apostel ausdrücklich lehrend verbreiten, worüber nicht. Und uns ziemt es, jede Belehrung in göttlichen Dingen, auch wo sie uns von der Schrift nur gelegentlich dargereicht wird, zur Erweiterung unserer Erkenntniß zu verwenden, deren Grenzen ja ohnedieß eng genug gesteckt sind. Hofmann selbst kann jene Unterscheidung in praxi auch gar nicht durchführen; sonst dürfte er von Vielem, wie z. B. von der Angelologie, die doch eigentlich auch nicht ausdrücklich gelehrt wird, nicht so ausführlich handeln, als er es ge-

than hat. Indessen ist diese Unterscheidung für den Schriftbeweis immerhin nachtheilig genug gewesen, namentlich in der Lehre von Gott. Wir wollen mit unserm Verfasser nicht darüber rechten, daß er die göttlichen Eigenschaften ausgeschlossen hat; aber es ist doch gewiß eine die Fülle der Gottheit wenig erschöpfende Bestimmung, wenn man Gott nur einerseits als die Macht, deren die Welt ist, andererseits als den sein selbst, d. h. ewiges Ich, Seyenden zu bezeichnen weiß. Auch in der Trinitätslehre fehlt es an zusammenfassenden, begrifflich abschließenden Gesichtspuncten. Mit der Flucht vor der Transscendenz hängen wohl, vielleicht unbewußt, auch die neuen Auffassungen der Begriffe „Logos" und „Weisheit" zusammen, die sich schwerlich einer allgemeineren Zustimmung werden zu erfreuen haben. Ὁ λόγος ist nach S. 102 ff. eine neutrale Bezeichnung Jesu Christi als des Gegenstandes der apostolischen Verkündigung; die Weisheit in Sprüchw. 8. nach S. 92 ff. eine geistig-sittliche Bestimmtheit, wie sie dem gottesfürchtigen Menschen eignet. Was den Malach Jehovah betrifft, so hat zwar Hofmann die schon früher von ihm vertretene Ansicht wiederholt, und auch Delitzsch in seinem Commentar zur Genesis ist jetzt derselben beigetreten; wir aber müssen gestehen, daß uns die ganze einschlägige Entwickelung im Schriftbeweis weit mehr in der entgegengesetzten, von Hengstenberg, Kurtz u. A. vertretenen Ansicht bestärkt hat, wornach der Malach mit dem Logos identisch ist. Die Begründung von diesem und Anderem würde hier freilich zu weit führen. — Aehnlich wie in der Lehre von Gott scheint uns auch in der Lehre vom Menschen der Reichthum der biblischen Bestimmungen lange nicht erreicht durch die hofmann'sche Unterscheidung von Natur und Ich (d. h. eigentlich einfach, was man gewöhnlich Leib und Seele nennt) und von der doppelten Wirkung des Geistes Gottes in beiden. Es handelt sich hier um die Möglichkeit einer biblischen Seelenlehre, in welcher Beziehung sich Hofmann

den Protestationen von Harleß gegen eine solche anschließt mit den ziemlich geringschätzigen Worten, „man habe eine biblische Anthropologie und Psychologie zusammengelesen, aber ohne von der Schrift dazu berechtigt zu seyn" (S. 248.). Wir sollten aber denken, die Wirklichkeit sey der beste Beweis für die Möglichkeit und Berechtigung, und da Beck den Beweis für die Wirklichkeit in seiner „biblischen Seelenlehre" auf eine ausgezeichnete Weise geliefert hat, sey es nicht mehr möglich, nach der Möglichkeit zu fragen. Es handelt sich bei solchen Leistungen nur darum: passen sie, mit Oetinger zu reden, wie ein Schlüssel in das Schloß heiliger Schrift? Nun soll natürlich nicht gesagt seyn, daß Beck die biblische Psychologie nach allen Theilen ein- für allemal richtig dargestellt habe, aber das muß ich doch bekennen, daß das angefochtene Büchlein im Ganzen mir und manchen Andern aus meiner theologischen Bekanntschaft als ein trefflicher Schlüssel zu Vielem in der heiligen Schrift gedient hat. Kann man doch z. B. den paulinischen Lehrbegriff gar nicht darstellen, ohne auf die paulinische Psychologie ausdrücklich einzugehen, so daß selbst Usteri, von seinem wissenschaftlichen Gewissen getrieben, sich veranlaßt sah, seinem paulinischen Lehrbegriffe (6. Aufl. S. 384—396.) nach „genauere" Untersuchungen anzuschließen über die Begriffe πνεῦμα, νοῦς, ψυχή, φρένες, καρδία; und auch Neander in seiner kurzen Darstellung der paulinischen Lehre sieht sich genöthigt, über „die Trichotomie der menschlichen Natur bei Paulus" besondere Untersuchungen anzustellen (Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 4. Aufl. S. 677 ff.). — Ueberhaupt wenn wir nur die beck'sche Schrifttheologie, wie sie namentlich auch in der „christlichen Lehrwissenschaft" niedergelegt ist, mit der hofmann'schen vergleichen, wenn wir die Theologie und Anthropologie, Angelologie und Dämonologie beider Männer einander gegenüberstellen, so werden wir sagen müssen, man erhalte durch Beck eindringendere,

centralere Blicke ins Wesen und Wirken dieser heilsgeschichtlichen Potenzen, derselbe biete uns mehr reelle Erkenntniß dar und thue dem Wahrheits- und Wissenstrieb völliger Genüge. Und kann man bei dem Tiefsinne Beck's oft die Schärfe und Präcision vermissen, welche die Darstellung Hofmann's auszeichnet, so vermißt man noch mehr bei dem Scharfsinne des letzteren den metaphysischen Tiefblick und die kernhaft mystische Intuition des ersteren, welche ein nothwendiges Erforderniß zu voller Erfassung von Gehalt und Gestalt der Schriftwahrheit ist. Die Lehrwissenschaft ist wirklich biblisch-dogmatisch geartet, der Schriftbeweis mehr nur exegetisch; jene gibt das Schriftsystem, diese nur Schrifterklärungen zum hofmann'schen System; dort entfaltet sich vor uns das göttliche Lebensreich, und diese Entfaltung gewährt uns in ihrer alle Tiefen und Höhen umfassenden Fülle die mächtigsten Eindrücke a) und Einblicke, hier erhalten wir interessante, originelle, exegetische Untersuchungen und Entwickelungen, deren Kühnheit und Subtilität uns öfter Bewunderung als Ueberzeugung abnöthigt und die Kraft und das Leben der Sache selbst oft mehr bedeckt als offenbart. Das ist das Werthvolle an den Schriften Beck's, daß sie die Gottes- und Weltanschauung der heiligen Schrift in ihrer ursprünglichen, nur ihr eigenen Kraft und Geistesfülle, in ihrer vollen, plastischen, ein göttliches Leben athmenden Gestalt uns darstellen und dadurch neue Grundanschauungen und Fundamentalbegriffe darbieten, ohne welche, um mit Rothe zu sprechen, in unserer jetzigen Theologie nicht aus der Stelle zu kommen ist. Eine solche neue metaphysische Grundlegung, namentlich in Beziehung auf die Lehre von Gott selbst, vermissen wir bei Hofmann. Dem bisherigen Spiritualismus und namentlich dem modernen Idealismus gegenüber

a) Eindrücke, Lebenseindrücke sind es ja, worauf auch in geistigen Dingen jede echte Erkenntniß ruht.

sind wir durch die Schrift auf die Geltendmachung der Leiblichkeit des Heiligen, der organischen Gestaltung des Geistigen, in doppelter Beziehung gewiesen, in historischer und in dogmatischer. Denen gegenüber, welche in der Schrift nur Lehren, Vorschriften, Wahrheiten, Ideen finden, handelt es sich um die Nachweisung, daß die Offenbarung sich einen Leib, einen organischen Bestand, geschaffen hat in der heiligen Geschichte. Das hat Hofmann geleistet. Aber diese Aufgabe selbst weist noch auf eine tiefer liegende zurück. Man findet in der heiligen Schrift bloße Ideen, weil man selbst bloß idealistisch denkt, weil man keine andern systematischen Begriffe hat, als spiritualistisch-abstracte, dürftige, schattenhafte, wesenlose. Dem gegenüber handelt es sich darum, die Grundbegriffe und namentlich also vor allen den Gottesbegriff so zu fassen, wie sie die Schrift faßt, qualitativ, concret, realistisch, „massiv". Das hat Hofmann nicht geleistet. Wir müssen noch weit gründlicher von dieser ganzen Art der modernen Weltanschauung los werden, wenn unsere Theologie sich schriftgemäß gestalten soll. Das Verhältniß von Natur und Geist ist jetzt für dieselbe eines der wichtigsten Probleme, und es sey vergönnt, bei dieser Gelegenheit an das Werk von Joh. Richers „Natur und Geist" zu erinnern, welches dieß Problem zunächst von naturwissenschaftlicher Seite aus auf eine auch für den Theologen höchst interessante Weise auffaßt.

Wir haben vorhin gesagt, das uns vorliegende Buch gebe nicht sowohl das Schriftsystem, als Schrifterklärungen zum hofmann'schen Systeme. Damit ist ein Punct angedeutet, in welchem wir schließlich das, was uns an dem Buche mangelhaft erscheint, noch einmal zusammenfassen können. Es ist das Auseinanderfallen des Lehrganzen und des Lehrbereiches oder der aus dem materialen Princip (Rechtfertigung und Wiedergeburt) und der aus dem formalen Princip des Protestantismus entwi-

deltea Lehre. Dieser Dualismus ist dem Werke schon in formeller, künstlerischer Beziehung nachtheilig. Die Seele ist so eigentlich vom Leibe getrennt; das den Schriftbeweis ordnende, zusammenhaltende, organisirende Princip liegt außerhalb desselben. Zweckmäßiger wäre es vielleicht gewesen, wenn Hofmann die Paragraphen des Lehrganzen zwischen den Schriftbeweis selbst, nach Art der schleiermacher'schen Dogmatik, eingefügt hätte; der Dualismus wäre wenigstens nicht so sichtbar hervorgetreten. Doch stellt sich auf dem nun eingeschlagenen Wege die Eigenthümlichkeit hofmann'scher Theologie allerdings klarer und unumwundener heraus, und das ist immerhin etwas werth, sofern es den Ueberblick und die Prüfung erleichtert. Schlimm ist es nun aber, daß in Folge dieser Anordnung im Schriftbeweis selbst dem Leser der dogmatische Faden oft fast verloren geht. Das Buch fällt so in eine Vielheit einzelner exegetischer Untersuchungen auseinander, die freilich für sich immer sehr anregend sind, aber sich häufig zu sehr ins exegetische Detail verlieren, als daß sie den organischen Zusammenhang des Schriftsystems, so sehr es Hofmann um denselben zu thun seyn mag, noch zu lebendiger Anschauung bringen könnten. Der Verfasser redet und streitet im Texte selbst zu viel über Fragen, die eigentlich in einen Commentar, nicht in eine Dogmatik oder da höchstens in Anmerkungen gehören, und so steht er sich mit seiner Darstellung vielfach selbst im Wege. Für das, was eigentlich die Aufgabe der Dogmatik ist, die Pistis zur Gnosis zu erheben, dem Glauben zum Verständniß über sich selbst zu helfen, zur Einsicht in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Principien, auf denen er ruht, so daß die göttliche Wahrheit unser freies und lebendiges Eigenthum nicht bloß der Erfahrung, sondern auch der Erkenntniß nach wird, — hierfür finden wir in dem hofmann'schen Werke viel zu wenig gethan. Es wäre das offenbar zunächst Sache des Lehrganzen gewesen; allein dieses ist in so lakonischer Kürze

gehalten, so wenig für das Denken des Lesers vermittelt, daß es den dogmatischen und systematischen Werth, der ihm unstreitig zukommt, durch seine straffe Form mehr verhüllt, als offenbart, und lediglich nichts thut, um eine freie Ueberzeugung von seinem Inhalte zu wirken. Das Lehrganze also ist zu kurz, der Schriftbeweis zu detaillirt exegetisch; nur ein Mittleres zwischen beiden könnte es seyn, was uns den harmonischen Eindruck eines wohlgegliederten Systems zu gewähren im Stande wäre. — Aber auch in materieller Beziehung gereicht jener Dualismus dem Werke zum Nachtheil, schon deßwegen, weil der Leser sogleich merkt, daß derselbe im Grunde etwas rein Illusorisches ist. Die Uebereinstimmung zwischen Lehrganzem und Schriftbeweis ist natürlich eine von vornherein ausgemachte Sache, da ja beide Einen Mann zum Urheber haben. Dieser Urheber wird ins Lehrganze nichts aufnehmen, was er nicht zum voraus als schriftgemäß erkannt hat, und, was wichtiger ist, er wird auch umgekehrt in der Schrift nicht mehr finden, als wozu ihm eben sein Lehrganzes, seine sonstige Denkweise, den Schlüssel darreicht. Wir haben schon oben den subjectiven Ausgangspunct, welchen auch Hofmann für sein Lehrganzes genommen hat, verwerfen müssen und gezeigt, wie derselbe durch seine eigene Geschichte gerichtet ist. Die drei Theologen, welche aus dem „Ich der Christ" ihre Systeme herauswickelten, haben eben immer ihre eigene Theologie vom christlichen Bewußtseyn aussagen lassen: der subjective Ausgangspunct wird zum individuellen. Mag nun auch ein solches System unter dem wesentlichen Einflusse der heiligen Schrift entstehen, wie bei Rothe und Hofmann, so nimmt man doch die individuell zusagende Seite der Schrift, bei Hofmann die geschichtliche, zu rasch und voreilig für das Ganze und verliert darüber den Blick für die übrige Schriftwahrheit. So ist das Auseinanderfallen des Lehrganzen und des Schriftbeweises nur die sichtbare Erscheinung des oben aufgezeigten Grundman-

gels. Tritt man dann mit dem schon fertigen Systeme in der Hand an die Schrift heran, so müssen eben die einmal vorausgesetzten Gedanken durchgeführt werden, und das gibt der Exegese jene Willkürlichkeit und Gewaltsamkeit, welche schon an der „Weissagung und Erfüllung" so vielfach getadelt wurde und welche nicht eben geeignet ist, so manchen guten und wahren neuen Erklärungen, die uns Hofmann zu bieten weiß, den Weg zu bahnen. Der Leser erwartet wenigstens, daß das magere Gerippe des Lehrganzen im Schriftbeweise selbst mit Fleisch und Blut umgeben werde; aber häufig ist auch das nicht der Fall, sondern eben nur jene straffen, zugespitzten Begriffe werden durch ausführliche exegetische Erörterungen erwiesen. Vollere Bestimmungen erhalten wir nicht; von Gott und Mensch, von Engeln und Dämonen gibt Hofmann nur die äußersten, abstracten Umrisse der Gestalten, die erst concreter ausgeführt werden müssen, höchstens einmal eine Zeichnung, der es aber noch an Farben fehlt. Aus der modernen Negation schreitet er nur erst zur einfachen Position fort, ohne schon die Fülle der biblischen Bestimmungen, jene ganze lebensvolle, plastische Anschauung der Schrift, zu erreichen. So liefert er den Beweis, wie wenig man von einem zum voraus fertigen Systeme aus den Reichthum der Schrift völlig aufschließen kann, und bei all seiner Biblicität geht er oft vor den Erkenntnißschätzen der Bibel vorbei. Man sieht im Schriftbeweise immer weit mehr den scharfen, energischen Denker, der seine Gedanken in der Schrift sucht und findet, als jene kindliche Tiefe eines Bengel, Roos u. A., welche einfach aus der Schrift lernen will und dem Gottesworte in so selbstlos heiliger Versunkenheit lauscht, wie Maria den Reden des Herrn. In dieser Beziehung hat Hengstenberg neulich irgendwo ein gutes und beherzigenswerthes Wort gesprochen: „Mir kommt es darauf an, Angesichts aller Aussprüche der heiligen Schrift ein gutes Gewissen zu haben, keinen im Herzen wegzuwünschen,

keinem Gewalt anzuthun, zu allen nur die Stellung zu haben gleich der des Naturforschers, der die Gegenstände wieder und wieder betrachtet, sie unter das Mikroskop nimmt und dann treulich berichtet, was er gesehen." Wir Theologen müssen es auch in unserm Denken immer noch mehr lernen, gleich den Aposteln Knechte Jesu Christi zu seyn (Phil. 1, 1.).

Es handelte sich für uns in dieser Anzeige darum, die hofmann'sche Lehre in ihrem Princip und hiermit zugleich in ihrem Verhältniß zur Gesammtentwicklung jetziger Theologie zu erfassen, sodann auf dieses Princip die Vorzüge und Mängel des „Schriftbeweises" zurückzuführen. Auf eine Menge lehrreicher Untersuchungen, welche das Buch enthält, konnten wir daher hier gar nicht eingehen und können die Leser nur einladen, das Buch selbst zur Hand zu nehmen; sie werden es auch da anregend und fördernd finden, wo sie dem Verfasser widersprechen müssen. Zum Gelungensten rechnen wir die Erörterungen über die Prädestination, über den Sündenfall, über die Rechtfertigung, namentlich im alten Bunde, so wie über den alttestamentlichen Kanon. Der Schriftbeweis umfaßt bis jetzt die vier ersten Lehrstücke, welche 1) von Gott, Trinität, Prädestination, 2) von der Schöpfung, dem Menschen und den Engeln, 3) vom Sündenfall und den bösen Geistern, 4) vom Sündenzustande, Tode, Zustande nach dem Tode, sodann vom Verhältnisse Gottes zu der sündigen Menschheit und der Gerechtigkeit des Sünders aus Glauben, so wie vom alten Testamente handeln. Bei der geschilderten Art des Buches erhält man auch manche werthvolle Untersuchungen oder Resultate von Untersuchungen, die man sonst nicht in einem systematisch-theologischen Werke erwartet, z. B. über Charakter und Tendenz vieler biblischen Bücher, über das Buch Henoch, über das Verhältniß des Paulus zu Jakobus, des zweiten Petri zum Judasbriefe, über einzelne Schriftausdrücke, wie ἐν Χριστῷ, ἐν ἀρχῇ u. s. w.

Wir scheiden von dem verehrten Verfasser, dessen Beruf wir nach allem Bisherigen noch mehr auf dem biblisch-geschichtlichen als dogmatischen Gebiete finden, mit der angelegentlichen Bitte, daß er nach Vollendung des Schriftbeweises seine so bedeutende Kraft der oben erwähnten Wissenschaft des Kanons zuwenden möchte. Nicht leicht ist wohl hierzu Jemand so der Mann wie er, und kaum gibt es in unserer jetzigen Theologie ein dringenderes Bedürfniß und eine lohnendere Arbeit. Die Einleitungswissenschaft nach ihrer bisherigen Behandlungsweise war die trockenste und geistloseste von allen theologischen Disciplinen, oft mehr angethan, einem das Bibelstudium zu verleiden, als in dasselbe einzuleiten. Wird sie aber durch die heilige Geschichte belebt und zu einer lebendigen genetischen Entfaltung des Schriftorganismus fortgebildet, so wird das auch dem Schriftstudium einen neuen Schwung geben.

Prof. Auberlen in Basel.

---

## 2.

Die Alterthümer des Volkes Israel,' von H. Ewald. Göttingen 1848.

Was anfangs nur als ein längerer Abschnitt der Geschichte Israels am Ende des zweiten Bandes derselben stehen sollte, hat der Verf. hier weiter ausgeführt und als ein besonderes Werk erscheinen lassen. Dasselbe erlaubt daher eine abgesonderte Besprechung, ohne daß die Vollendung des nunmehr zum Abschlusse reifenden Hauptwerkes abzuwarten wäre, ja es verlangt beinahe eine solche der Anzeige der größeren Schrift vorangehende Erörterung. Denn neben dem Wunsche, den die Vorrede ausspricht, „daß Manche, welche etwa das Hauptwerk nicht lesen, wenigstens an den in diesem kleineren Werke beschriebenen Lebenseinrichtungen des alten Volkes erkennen mögen, welcher Geist sich einst Jahrhunderte lang in ihm regte", dürfte auch die

Hoffnung nicht unerfüllt bleiben, daß manches ungerechtfertigte Vorurtheil gegen das eigentliche Geschichtswerk weichen wird, wenn man vorerst diese jedenfalls gedankenreiche und anregende Schrift über die Alterthümer Israels unbefangen auf sich wirken läßt. Eine biblische Kritik und Geschichtsbetrachtung, die solche positive, für das religiöse Leben förderliche Ergebnisse liefert, erweist sich von selbst als wesentlich verschieden von dem, was sich sonst mit dem Vorgeben der Voraussetzungslosigkeit und mit dem Anspruch auf Alleinherrschaft unter diesem Namen geltend macht. Die letztere Art von Kritik ist es, was bei Vielen kein Vertrauen aufkommen läßt zu einer eigentlichen Bibelwissenschaft. Und doch darf die evangelische Kirche nicht müde werden, diese anzustreben, eine solche natürlich, die eben so sehr den Glauben an das Wort Gottes in der Schrift, wie die Ansprüche wissenschaftlicher Forschung befriedigt, welche eben so wenig den Wahrheitssinn einzelnen dogmatischen Einbildungen und Machtsprüchen alter oder neuer Zeit, als die Hoheit des Wortes Gottes der Vernunft des neunzehnten Jahrhunderts zum Opfer bringen möchte. Daß und wie weit dieses Buch Ewald's ein Baustein sey für dieses Hauptwerk, an dem unsere Zeit zu arbeiten hat, wird sich in den nachfolgenden Blättern herausstellen.

Doch es liegt noch ein anderer, allgemeinerer Grund vor, warum in unseren Tagen Schriften wie die vorliegende allseitige Theilnahme nicht allein von Seiten der theologischen Wissenschaft, sondern auch der Diener am göttlichen Wort in der Gemeinde fordern dürfen. Es ist eine wahre, wenn gleich theilweise zu sehr auf die Spitze getriebene Behauptung, wenn unlängst eine vielgelesene Zeitung sich also vernehmen ließ: „Die Geistes- und Seelenwissenschaften sind im Grunde jetzt erst auf dem guten Wege der thatsächlichen Forschung, Zergliederung und Erfassung, und so hat auch die Religionswissenschaft die unfruchtbare Sackgasse der Dogmatik, zwischen deren festgetretenem Stein-

pflaster höchstens noch Spitzgras wachsen wollte, verlassen und sich den Urverhältnissen des religiösen Lebens und Gemüthes, der praktischen Erfassung und Ertiefung des urchristlichen Wortes und Werdens zugewandt, während die Gemeinde auf die ursprünglichen, einfachen, herzerfassenden und durch die Gewissen schlagenden Töne des lautern und vollen Bibelworts zurückzuhören sich beeifert." Leider haben aber die Bestrebungen um Erforschung des Einzelnen in der Bibel, besonders im alten Testament, bei uns bis jetzt bei weitem nicht soviel Boden gewonnen, als zu wünschen und nach den Grundsätzen unserer Kirche zu erwarten wäre. Die Einen finden es so leicht und bequem, die Geschichte, Einrichtungen und Gesetze, selbst den ganzen religiösen Standpunct des Volkes, von welchem ja doch das Heil kam, nach ein paar religionsphilosophischen Schablonen zu verzeichnen, wo nicht gar vornehm zu ignoriren, während hinwiederum Andere, die auf Katheder und Kanzel dem Bibelwort seine Ehre zu lassen und wieder zu verschaffen gesonnen und bemüht sind, noch gar zu häufig glauben, mit den im dogmatischen Netze eingefangenen oder gar nur durch Ueberlieferung überkommenen allgemeinen Sätzen für die Bedürfnisse der Wissenschaft oder der Kirche auszureichen, und vermeinen, das Göttliche an der Bibel nur so leichtlich wegzubekommen, ohne den Körper, in dem es erschienen ist, die einzelnen Erscheinungen und Entwickelungen, in die es sich gekleidet hat, kennen gelernt zu haben. Und doch „bleibt das Göttliche an der Bibel unverstanden, wenn man nicht die menschliche Seite an ihr auffaßt" a).

---

a) Dieser Satz ist gleichsam das Motto einer kleinen Schrift, welche in anregender Weise den oben angedeuteten und vornehmlich auch im biblischen Geschichtsunterricht häufig vernachlässigten Weg eines heilsamen Gebrauchs der Bibel zu zeigen sich bestrebt. Ich meine „die Behandlung der biblischen Geschichte alten Testaments in Volksschulen, besonders zu lebendiger Auffassung geschichtlicher Verhältnisse der alten Zeit und der Gegenwart, von G. A. Hauff,

Die nachfolgende Anzeige möchte daher an einem auffallenden Beispiele zeigen, wie nicht bloß für die theologische Wissenschaft und den Alterthumsforscher, sondern eben so sehr auch für den praktischen Geistlichen in den Alterthümern des Volkes Israel ungemein viel Förderliches und zu wissen Nothwendiges enthalten sey, und wie das, was hier in einem Buche von 25 Bogen geboten wird, während solch reicher Inhalt sonst bändereiche Werke und Folianten füllte, es vollkommen verdient, nicht als Sache des Fachgelehrten, sondern als ein Werk, dessen jeder Theologie Studirende, jeder Freund der Bibel, jeder Forscher geschichtlicher Wahrheit bedürfe, betrachtet und benutzt zu werden.

Wir lassen zu diesem Behuf das Werk zunächst ganz für sich selbst reden, indem zuerst so kurz, als es angeht, die wesentlichen Grundgedanken und hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten desselben mitgetheilt werden sollen, und dann erst einige Bemerkungen und Bedenken über diesen und jenen besonders wichtigen und durchgreifenden Punct sich anreihen mögen.

## Erster Abschnitt.

Nicht die Zustände des Volkes Israel nach jeder Richtung, also namentlich nicht die minder wichtigen Aeußerlichkeiten des Lebens, sondern das Ganze aller durch das Gesetz oder sonst durch öffentliche Geltung bestehender Einrichtungen des alten Volkes oder das Leben des Volkes, sofern es durch die in ihm rege gewordenen Wahrheiten und Triebe seiner Religion bestimmt und beherrscht wurde und der diesem Volke vor allen andern des Alterthums inwohnende Geist darin sich ausprägte: das ist der Gegenstand und In-

---

Stadtpfarrer in Waldenbruch. Stuttgart 1850." Auch auf „die biblische Geschichte als Geschichte der Offenbarungen Gottes, Leitfaden für Lehrer, von de Wette. Berlin 1846" möge hier hingewiesen werden, da auch dieses Schriftchen dieselbe Richtung zu fördern geeignet ist.

halt dieses Buches. Und zwar nimmt es seinen Standpunct in der Zeit, als die Gesetze, Sitten und Einrichtungen der mosaischen Gottherrschaft während der sonnigen Tage David's und Salomo's in ihrem ganzen Umfange sich vollkommener ausbildeten und tief mit dem ganzen Volksleben verschlangen.

Die große Menge von Erscheinungen auf diesem Gebiet zerfällt dem Verfasser in zwei von einander zu haltende Haupttheile. Dem einen Kreis gehören an die menschlichen Bestrebungen und Werke, womit der Mensch der göttlichen Nähe und Gnade, des Raths und der Offenbarung seines Gottes stets sich zu versichern suchte, dem andern die göttlichen Anforderungen vollkommener Gerechtigkeit und Heiligkeit, welchen der Mensch genügen soll und zu welchen jene Bestrebungen eben nur hinzuleiten bestimmt waren. Da indessen in der israelitischen Religion diese beiden Seiten sich noch nicht gegenseitig deckten, wie im Christenthum, so mußten deßhalb einzelne Einrichtungen hinzukommen, welche dazu dienen sollten, die dadurch entstandenen Mängel auszugleichen. Diese ergänzenden Anstalten bilden daher anhangsweise einen dritten Theil der Alterthümer Israels.

I. Jene Bestrebungen und Anstrengungen nun, um seinem Gott nahe zu kommen, — als deren gemeinsames und dem israelitischen, wie noch mehr dem heidnischen Alterthum eigenthümliches Gepräge eine ganz besondere Scheu vor allem Ungewöhnlichen und Schreckhaften in der Natur und vor dem dahinter liegenden Göttlichen bezeichnet werden muß, — äußern und vollziehen sich entweder durch das bloße Wort oder durch die That, d. h. durch Hingabe eines Guts um Gottes willen, durch Opfer im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne des Worts.

1) Bei den Aeußerungen religiösen Gefühls der ersteren Art, zu denen gehört: das Gebet, Segen und Fluch, Eid und Gelübde, zeigt sich schon recht die weise Besonnen-

heit der israelitischen Religion gegenüber von andern, z. B. der indischen oder muhamedanischen, die dem Gebrauch von Fluch- und Zauberformeln so viel einräumten, während bei den Israeliten die Zauberei von Anfang an fern gehalten, die Anwendung des Wortfluchs nur auf die dringendsten Fälle beschränkt, auch bei den Gelübden neben der Strenge die nöthige Billigkeit eingehalten wurde.

2) Das religiöse Gefühl trieb aber von jeher den Menschen, mit noch stärkeren Mitteln in die Gottheit zu dringen, nämlich mit Leistungen der That, womit der Mensch unmittelbar die Gottheit nicht nur zu rühren, sondern stärker wie zu berühren sucht, um von ihr wieder berührt und beseligt zu werden. Dieß kann man insgesammt Opfer nennen. Das hierbei nie fehlende Merkmal einer Entsagung auf etwas dem Einzelnen Theures oder Angenehmes gibt dem Begriff des Opfers seine ewig geltende Bedeutung, auch noch für uns und in alle Zukunft. Mit andern Religionen des Alterthums aber ist die israelitische durch ihre Opfer zwar einerseits verwandt, hat jedoch andererseits nicht allein einige Zweigarten des Opfers, also namentlich das Menschenopfer, von Anfang an verworfen und andere schon vorhandene weit mehr vergeistigt, sondern hat auch ein ganz neues, ihr allein eigenthümliches und wahrhaft geistiges Opfer in ihrem Schooße erzeugt, den Sabbath, diese ihrem Wesen nach rein mosaische Einrichtung, die als solche der größte und fruchtbarste Gedanke des Jahvethums ist.

Fragen wir nämlich nach den einzelnen Erscheinungen und Arten, in denen der eben genannte Begriff des Opfers im weitesten Sinne in Israel Gestalt gewonnen hat, so daß daraus wirkliche Institute und Gebräuche des Volkslebens wurden, so müssen wir drei Hauptarten unterscheiden, je nachdem die Hingabe und Entsagung dabei sich bezog entweder auf das Eigenthum des Menschen, oder auf seinen Leib, oder endlich auf das Geistige an ihm, das er seinem Gott darbringt.

a) Bei den Eigenthumsopfern stellt sich, wenn man auf die dabei zu Grunde liegende Vorstellung von der Gottheit und demgemäß auf das mehr oder minder geistige Gepräge der einzelnen Opfer das Augenmerk richtet, als wesentlicher Unterschied das heraus, daß bei den einen etwas menschlich Genießbares den äußeren Stoff bildet und der Gedanke an einen der Gottheit bereiteten Genuß in gröberer oder feinerer Weise hereinspielt, daß aber bei den andern (den Weihgeschenken, s. unten) dieser anthropopathische Gedanke ganz beseitigt wird. Die der ersteren Art lassen sich also unter dem Namen Genußopfer zusammenfassen, zerfallen aber selbst wieder in zwei Unterarten, je nachdem das genannte Merkmal, der Gedanke an den Genuß, den man der Gottheit bereitet, das Einzige ist oder nicht. Jene offenbar gröbste Opferart erscheint im israelitischen Cultus nur bei einer ganz isolirt stehenden und wahrscheinlich aus entfernter Urzeit stammenden Sitte, der zufolge auf einem Tische im Heiligthum Brod- und Weinspenden für die Gottheit dargebracht wurden.

Aber nicht bloß dadurch scheidet sich das Opfer der Schaubrode von allen andern derselben Classe ab, sondern noch weiter durch das Hinzutreten eines zweiten Merkmals, das dort noch ganz fehlt, daß nämlich die übrigen alle ein gewisses Zeichen der sichtbaren Vermittelung zwischen Himmel und Erde an sich trugen. Dieß ist nichts Anderes als das Feuer, wodurch das höhere Alterthum am augenscheinlichsten die Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch ins Leben tretend fühlte.

Somit sind die Genußopfer theils Tischopfer, theils Feuer- oder Altaropfer; diese selbst aber theilen sich wiederum, wenn man entweder auf die Stoffe sieht, in Fleischopfer (blutige) und Getreideopfer (unblutige), oder aber, wenn man ihre Bedeutung ins Auge faßt, in Ganzopfer (Brandopfer), Dankopfer nebst den Lob- und Preisopfern,

Sühn- und Schuldopfer, Reinigungs- und Einweihopfer und Bundesopfer.

Ueber das Einzelne dieses weit verzweigten Gebietes der levitischen Opfer ist S. 25—77. gesprochen. Es mag hier genügen, in Kürze die Sätze zusammenzustellen, welche die zum Theil überraschenden Ansichten des Verf. über die schwierigsten und vor andern vielbesprochenen Punkte dieses Gegenstandes enthalten.

Die ganze bunte Menge der Feueropfer geht in zwei große Gegensätze auseinander, die sich an Veranlassung, wie an Ausführung und Gestaltung gegenseitig etwa so verhalten wie Tag und Nacht. Auf der einen Seite steht das Dankopfer, heiter wie der Tag, mit den erfreuenden Zuthaten des Oels und Weihrauchs und der eigenthümlichen Bestimmung, daß das Schlachtthier, zwischen dem Opfernden, Priester und Altar getheilt, den Stoff zu einer heiteren und mittheilsamen Opfermahlzeit hergab; auf der andern Seite steht das Schuldopfer mit seinem finstern Scheine, demgemäß bei demselben nicht nur die Freiheit des Opfernden weit mehr beschränkt und sein Mitgenuß, wie auch die Beigaben von Getreide und Wein, Oel und Weihrauch ganz beseitigt waren, sondern ausdrücklich ein weibliches Thier gewählt werden mußte und der Leib des Opferthieres für unrein galt a). —

a) Aus Veranlassung des allgemeinen Verfahrens bei den Feueropfern wird S. 46. darüber, daß wenigstens für die höheren Arten von Opfern als der geeignete Ort gerade die nördliche Gegend des Altars angedeutet werde, kurz gesagt: dieß mag ein Ueberbleibsel eines alten Glaubens seyn, daß die Gottheit entweder im Osten oder im Norden wohne und von dort komme. Bei den Belegstellen für diese Behauptung ist statt 3 Mos. 6, 18. zu lesen 6, 25. und beizufügen 2 Mos. 26, 35., wo die Nordseite auch als der Ort des Schaubrodtisches bezeichnet ist, ferner Richt. 5, 4 f., wo wir in einem der ältesten Lieder gleichfalls der Vorstellung begegnen, daß Gott bei seiner Offenbarung auf Sinai von Seir über Edom, also von Norden her gekommen sey.

Von Wichtigkeit ist die Wahrnehmung, daß das Getreideopfer im Fortgang der ältesten Geschichte einer volksthümlichen Ausbildung Israels sichtbar genug hinter das Thieropfer so zurücktrat, daß dieses den Hauptheil des ganzen Opferwesens darstellte. Hierbei muß eine besondere Ursache mitwirkend gewesen seyn. Diese ist in der ganz außerordentlichen Heiligkeit zu suchen, worin einem großen Theile des Alterthums das Blut erschien. Das warme Blut nämlich der Menschen, wie der Vierfüßler und Vögel, schien die Seele oder das Leben der Wesen selbst zu enthalten und fast gleichbedeutend mit der Seele zu seyn. Galt nun das Leben und die Seele für etwas Heiliges, so mußte auch das Blut mit ganz anderen Gefühlen betrachtet werden, als alle übrigen Theile des Leibes. Sein Anblick zog den Geist unmittelbar zum Gedanken an Gott, stellte ihm ein schlechthin Geheimnißvolles vor und erfüllte ihn mit einem unendlich tiefen Schauer; das Blut erschien für den frommen Menschen als kaum berührbar und noch weniger eßbar. Indem der Mensch nun so das Blut des Opferthieres völlig hingab, ohne selbst davon zu genießen, gab er es hier Gott hin, und wie er ihn bat, es gnädig anzunehmen, so konnte der Opfernde des frohen Glaubens leben, daß Gott es gnädig annehme. Der Mensch sah das Uebersinnliche und Göttliche im Blute am deutlichsten gleichsam mit eigenen Augen und fühlte es mit dem eigenen Blute. Es galt also als das stärkste Mittel der göttlichen Gnadenversicherung, als von Gott auf den Altar gegeben, um dem Menschen seine Gnade und Versöhnung stets neu zu versichern. — Das sogenannte Brandopfer sollte eigentlich Glüh- oder Ganzopfer heißen; denn nicht עלה, sondern עול = עור, glühen, brennen, ist die Wurzel des Wortes und auf das lang dauernde und vollständige Verbrennen desselben weist auch 3 Mos. 6. hin, als das Hauptmerkmal dieser Opferart. Der Zweck derselben aber war der allgemeine, die göttliche Gnade und Versöhnung zu gewinnen, und zwar durch den kräftigsten

Ausdruck ernster Ergebung und williger Aufopferung. Weil eben diese Gesinnung die vorherrschende der Religion Israels war, erhielt gerade dieses Opfer sehr frühe den Vorgang vor allen andern und begleitete sowohl die Dankopfer als die Schuldopfer; es wurde die Grundlage aller von Reichswegen zu bringenden Opfer. — Mit besonderer Wichtigkeit forderte endlich das Jahvethum bei seinem ernsten Kampfe gegen Sünde und Schuld darauf bezügliche Opfer und bildete dieselben völliger aus als z. B. die Dankopfer. Es sind die zwei: Sühn- (Luther: Sünd-) und Schuldopfer, beide Traueropfer und dazu bestimmt, eine einzelne Störung der Heiligkeit der Gemeinde oder Einzelner auszulöhnen, wodurch sie eben von dem Brandopfer sich unterschieden. Durch welche Besonderheiten lassen sich nun aber diese zwei Unterarten des versühnenden Opfers unterscheiden? Dieß ist eine vielbesprochene Frage. Die Antwort lautet nach 3 Mos. 4—7: das Sühnopfer trat ein, wenn ein Vergehen zuerst von Andern bemerkt und dem Sünder angezeigt wurde, so daß ein öffentlicher Anstoß und ein Aergerniß gegeben war und deßhalb eine Sühne als Bedürfniß erschien; das Schuldopfer aber mußte gebracht werden, wenn auf dem Einzelnen irgend ein Ungehöriges und Unheiliges lag, dessen er sich zuerst allein bewußt wurde oder welches er als nur ihn zunächst allein drückend empfand, ohne daß Andere ihn darum zur Sühne auffordern mußten a). Trauer- und Zwangsopfer waren beide; nie heißt es

a) Abgesehen von der wohl kaum haltbaren Benennung „Sühnopfer" statt der gewöhnlichen „Sündopfer" empfiehlt sich diese Auffassung des genannten Unterschieds nicht bloß durch Einfachheit, sondern ganz besonders durch ihre exegetische Begründung (s. 3 Mos. 4, 23. 28., wo אוֹ = „wenn etwa" zu fassen ist, vgl. 5, 3. 4.; man beachte den wesentlichen Unterschied von Hophal und Kal) und ihre, möchte man sagen, psychologische Wahrheit. Ueberall, wo die Begriffe Sünde, Schuld, Strafe in ihrer Tiefe gefaßt und Vorkehrungen zur Sühne getroffen werden, macht sich der Unterschied von Verletzung des öffentlichen Gewissens

von ihnen, sie seyen ein angenehmer Geruch des Herrn; aber unter sich waren sie der Natur der Sache nach vornehmlich noch dadurch verschieden, daß das Blut des Opferthieres, das solche öffentliche Vergehen zu sühnen bestimmt war, recht stark in die Sinne tretend, an die Hörner des Altars oder den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt werden mußte, eine Sitte, welche die Richtigkeit des angegebenen Unterscheidungsmerkmals beider Opfer noch mehr ins Licht stellt.

Allen den genannten und ähnlichen Opfern vom Eigenthume lag mehr oder minder bewußt der Wunsch zu Grunde, das vom Menschen Hingegebene sichtbar als Genuß vom Himmel angenommen zu sehen; nur bei dem Sühn- und Schuldopfer wurde dieser Gedanke etwas in den Hintergrund gedrängt. Feiner und geistiger, weil ohne diese anthropopathische Vorstellung, sind die Opfer solcher Güter, welche entweder nicht zu Genuß- oder Altargaben tauglich waren, oder doch ohne den Anspruch, als Genußopfer zu gelten, hingegeben wurden. Dieser Art sind die verschiedenen Weihgeschenke, deren negative Kehrseite die sogenannten Bannopfer (חֵרֶם) a) bilden. Diese letzteren beruh-

---

auf der einen, des Einzeln-Gewissens auf der andern Seite geltend, oder, wie man sagen kann, es gibt objective und subjective Vergehungen, welche beide eine verschiedene Behandlung erheischen. Es ist erfreulich, zu bemerken, daß auch Winer in seinem Realwörterbuch, 3. Aufl., unabhängig von Ewald, im Wesentlichen ganz auf dieselbe Ansicht gekommen ist und ihr vor eilf andern, die er anführt, den Vorzug gibt.

a) Die Zusammengehörigkeit, aber auch Verschiedenheit dieser zwei Begriffe tritt in dem von christlichen Schriftstellern später aufgestellten Sprachgebrauch der zwei Wörter ἀνάθημα und ἀνάθεμα = Weihgeschenk und Bann (Verbanntes) heraus. — Aehnliche Vorstellungen und Gebräuche, vermöge deren Sachen oder Personen, als unwiderrufliches Eigenthum der Gottheit geweiht, dem Tode oder Untergange verfielen, führt Winer (u. d. W. Bann) von Galliern und Deutschen an. Auch bei den

ten auf der Vorstellung, daß irgend ein Gegenstand so gefährlich und unverbesserlich, oder so unheimlich und verabscheuungswürdig erschien, daß man sich nicht anders vor ihm zu retten wußte, als indem man ihn der Gottheit zu vertilgen oder doch zu bessern übergab, z. B. Altäre, Götzenbilder, Tempel der Feinde, ja ihre ganze Beute, besonders ihre Rosse und Wagen, auch Festungen, ferner solche Glieder der Gemeinde, welche den Bund mit Gott verletzt hatten, Aergerniß gebende Gegenstände und Personen, auch wenn nur Einzelne sich daran ärgerten, was endlich überhaupt offenbar mit der Heiligkeit der Gemeinde unverträglich erschien.

b) Als zweite Hauptart von Opfern sind zu betrachten die Leibes- und Leibeslustopfer, wobei aber wiederum die israelitische Religion vermöge ihrer Heilighaltung

---

Römern kommen Spuren solcher Opfer vor; nicht allein nämlich die Selbstaufopferungen der Decier, des Curtius gehören hierher, sondern alle den Göttern der Unterwelt und den Manen bestimmten Gaben, aus Sachen oder Personen bestehend, was den gräßlichen Gladiatorenkämpfen ihre Entstehung gab. Eine Hauptstelle über die älteste Zeit ist Liv. 1, 37. spoliis hostium — id votum Vulcano erat — ingenti cumulo accensis. In ganz besonders trauriger Ausartung hat man diese tief mit dem religiösen Gefühl verwachsene Sitte auf den Südseeinseln getroffen; dort steht sie noch zudem mit einer wahren Menschenvergötterung und dem schamlosesten Eigennutze in Verbindung. Was nämlich der König, als der göttlich verehrte Mensch, berührt, ist Tabu = geheiligt, seinem Belieben oder, wenn er will, dem Untergange verfallen. Zu bemerken ist noch, wie sehr auch hierin, wie sonst, die israelitische Religion dualistische Vorstellungen fern gehalten hat, so daß solche Opfer nicht zur Befriedigung einer rachedurstigen, finsteren göttlichen Macht (bei den Römern der unterirdischen Götter), sondern zu Ehren des Einen heiligen Gottes dienen sollten. Daß der allerdings leicht denkbare Mißbrauch von Seiten einer eigennützigen Priesterschaft in Israel nicht stattfand, geht mit ziemlicher Sicherheit daraus hervor, daß wir bei den Propheten nirgends eine derartige Rüge finden.

des menschlichen Leibes, als der Wohnung des Ebenbildes Gottes, diejenigen Uebertreibungen, welche wir sonst im Morgenlande auf diesem Gebiete antreffen, mit besonnener Mäßigung fern zu halten gewußt hat. Diese Selbstopfer beschränkten sich in Israel auf das Fasten, das Nazirärthum, das sich im neunten Jahrhunderte in den Rekhabäern noch einmal eigenthümlich gestaltete, und die Beschneidung. Auch die letztere Sitte ist ein Opfer am eigenen Leibe und Blute von jedem männlichen Mitgliede des ganzen Volkes Gott dargebracht, um sich selbst ihm zu geloben und anzueignen, und in ihr eine ewige Erinnerung, daß man sich so einem Höheren geweihet habe, fortan mit sich herumzutragen. Wahrscheinlich im Nillande, in fernen Urzeiten entstanden, war die Beschneidung gewiß bei dem Volke Israel lange vor Moses eingeführt und wurde strenger als früher angeordnet, als Israel unter Josua Kanaan eroberte und alle seine volksthümlichen Verhältnisse fester ordnete. Dieselbe wurde von nun an das Zeichen der Weihe zum Eintritte in die Gemeine Jahve's, folglich auch zur Theilnahme an allen Rechten wie den Pflichten derselben. Die Ueberschätzung des Aeußerlichen im achten und siebenten Jahrh. v. Chr. führte zu der oft wiederkehrenden Ermahnung, daß nicht sowohl das Fleisch als das Herz beschnitten, d. i. vom Unheiligen gereinigt werden müsse. So unleugbar nun in solchen Stellen die Bedeutung der Beschneidung darin gefunden wird, daß dieselbe ein Sinnbild und daher wohl auch der geistigen Reinigung sey, so trifft diese spätere Ansicht doch den Sinn des höheren Alterthums nicht, sondern ursprünglich hielt man diesen Gebrauch für ein Leibesopfer, wofür namentlich 2 Mos. 4, 24—26. ein deutlicher Beleg ist.

c) Ein dem Jahvethum ganz eigenthümliches Opfer, welches erst am reinsten und unmittelbarsten seinem Sinne entspricht, ist der Sabbath, diese ihrem Wesen nach rein mosaische Einrichtung und als solche der größte und fruchtbarste Gedanke des Jahvethums. Es ist dieß eine von allen

bisher besprochenen wesentlich verschiedene dritte Hauptart der Opfer, das Ruheopfer. Zwar findet sich auch hier das eine Merkmal aller Opfer, das der Entsagung, nämlich auf werktäglichen Gewinn und Genuß; aber nicht dieses Negative ist die Hauptsache, sondern das Positive, daß die Ruhe soll dem Herrn Jahve seyn, ihm gehören, ihm geheiligt seyn. Darum also soll der Mensch am letzten Wochentage seinen Geist und Leib von der Last und dem Treiben des gewöhnlichen Lebens befreien, um desto reiner und ungestörter sich wieder in seinem Gott zu sammeln und seine besseren Kräfte in ihm neu zu stärken. Was so Moses aus diesem Tage machte, war etwas ganz Neues, früher unter keinem Volke und in keiner Religion Dagewesenes, wenn gleich der siebentägige Wochenkreis und die Eintheilung aller Zeit nach ihm lange vor Moses weit auf der Erde verbreitet gewesen seyn mag. So geistig aber nun auch diese Art von Opfer ist, sofern der Mensch dabei keine äußeren Güter hingibt und seinem Leibe kein Leid anthut, sondern nur seinen Geist dem Schöpfer darbringt, so hat der Sabbath doch zugleich etwas Aeußeres und er kann so als ein Heiligthum (Sacrament) Jahve's gelten, welches die Glieder der Gemeinde halten müssen. In diesem Sinne wurde der Sabbath für wichtig genug gehalten, in das Zehngebot aufgenommen zu werden, obgleich doch in diesem sonst kein einziges Opfer, noch heiliger Gebrauch gefordert wird. Wie der Friedensbogen, wie die Beschneidung, so ist der Sabbath das Zeichen des Bundes zwischen Gott und Menschen, und zwar des Bundes, der im vierten Weltalter durch Mosis Vermittelung gestiftet wurde.

Diese im Bisherigen besprochenen Aeußerungen des religiösen Gefühls, theils durch Worte, theils durch Opfer der mannichfachsten Art, bildeten also die menschlichen Bestrebungen und Werke der Menschen, um in die Gottheit zu dringen. Was sonst noch zum Cultus gehörte, war mehr oder minder etwas Aeußerliches und hatte entweder die

Bestimmung, zum heiligen Worte oder Werke vorzubereiten, wie die verschiedenen Reinigungen und Weihungen, oder es diente als Mittel und Werkzeug, nicht allein um die religiösen Wahrheiten äußerlich darzustellen, sondern sie zu erhalten, mitzutheilen, fortzupflanzen. Es müssen Personen da seyn, welche sie stets lebendig verkündigen können, Priester und Propheten, ferner Geräthe, Oerter und Häuser zum Behuf der Verkündigung und Uebung des Cultus, endlich bestimmte Zeiten a), an denen der einzelne Mensch und noch mehr die ganze Gemeine Muße und Aufforderung hat, die im Getümmel des gemeinen Lebens so leicht überhörten Wahrheiten des höhern zu erkennen und sich an ihrer Kraft und ihrer Mittheilung neu zu stärken.

---

a) Neben den gleichmäßig wiederkehrenden heiligen Tagen und den damit zusammenhängenden religiösen Uebungen hatte Israel, wie andere Völker, das Bedürfniß, durch gewisse Anstalten und Zeichen (sacra diurna) sich des ununterbrochenen hülfreichen Daseyns seines Gottes in seiner eigenen Mitte zu versichern. Hierher gehört außer dem schon besprochenen Tischopfer der Schaubrode und dem täglichen Brandopfer auch das stets brennende Licht am Leuchter des Heiligthums. Es ist auffallend, wie man daran zweifeln konnte, ob dieses Licht beständig brennen mußte, da dieß nicht allein Josephus, sondern noch entschiedener das so oft davon ausgesagte תָּמִיד bestätigt. Noch auffallender ist es, wie Thenius im exeget. Handb. z. A. T. zu 1 Sam. 3, 3. sagen kann: „die Hauptstellen über diesen Gegenstand zeigen, daß die Lampen des Leuchters des Morgens und des Abends bei dem Morgen- und Abendopfer angezündet werden sollten, so daß dieselben also die Nacht hindurch nicht brannten." Die Stelle 1 Sam. 3, 3. nebst anderen könnte eher auf die Vermuthung führen, als ob das Licht nur Nachts gebrannt habe. Bei genauerer Erwägung dürfte die Sache vielleicht am richtigsten so bestimmt werden: 3 Mos. 24, 3—4., so wie andere Stellen lassen nicht zweifeln an der ununterbrochenen Dauer des heiligen Lichtes; beim Beginne jeden Tags, d. h. jeden Abend, wurde der Leuchter zugerichtet (עָרַךְ), d. h. mit neuem Oele gefüllt, 2 Mos. 27, 20 f.; 2 Chron. 13, 11.; dagegen mußte jeden Morgen nachgesehen, die Lichter ꝛc. gereinigt, nachgebessert werden; darauf weist הֵיטִיב 2 Mos. 30, 7. hin.

Unter allen diesen Gebräuchen und Anstalten der Gottesverehrung zeichnen sich aber einige wenige aus, in denen die israelitische Religion ihren vollen Sinn und Geist ebensowohl wie ihre äußere Geltung und ihre Heiligkeit zusammenzufassen suchte, welche ihr als Zeichen ihres Bundes mit Gott galten und welche mehr als alles Sichtbare heilig zu halten waren. Dieß waren die eigentlichen Sacramente Israels, seine Heiligthümer a) im engsten Sinne genannt. Als solche Gebräuche außerordentlicher Art erscheinen nur die schon besprochene Beschneidung und der Sabbath, von den eigentlichen Opfern aber das Paschah und sein Blut. Es sind dieß Zeichen und Handlungen, welche ursprünglich aus dem Leben und der ganzen Kraft und Wirksamkeit der besonderen Religion selbst flossen, und in welchen dieselbe also auch ihren ganzen Inhalt auszudrücken und als etwas in der Welt und für die Welt Geltendes für immer festzuhalten, fortzupflanzen und zu erneuen suchte, sofern sich nämlich das Innere in Aeußerlichkeiten ausprägen läßt. Denn bei aller Aengstlichkeit, mit der in jenen Zeiten die wahre Religion an solche äußere Stützen sich anklammerte, verleugnet sich doch auf der andern Seite die Ansicht nicht, daß die Wahrheit und Kraft der Religion von keiner Aeußerlichkeit abhange. Vielmehr wird (und es ist dieß das innerste Wesen des Jahvethums und einer seiner Hauptunterschiede vom Heidenthume) doch wieder alles Heilige zuletzt auf Jahve, sein Wollen und Wirken, sein Erwählen und Verwerfen, zurückgeführt, und Alles, was sonst unter Menschen heilig heißt, nur von ihm abgeleitet.

II. Dieser Trieb des Jahvethums, die reine innerliche Wahrheit als weit über allem Aeußeren stehend und davon ganz unabhängig sicher und klar festzuhalten, zeigt sich nun vornehmlich darin, daß diesen menschlichen Bemühungen und Werken, um Gottes Gnade zu gewinnen, als andere

a) מִקְדָּשִׁים.

Seite seiner Gesetze und Einrichtungen die göttlichen Anforderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Lebens gegenübertreten, Anforderungen, welche unabweisbar gelten, mögen jene menschlichen Bemühungen auch vielfach ungenügend seyn. Es sind dieß eben die ewigen göttlichen Wahrheiten in ihrer Anwendung auf das menschliche Leben, ein sehr großer Theil der Rechte und der Gesetze der alten Religion.

Alles Einzelne, welches hier zur Sprache kommen kann, bringt das Jahvethum mit höchster Klarheit unter Einen Hauptgrundsatz, nämlich unter das göttliche Gebot: „Heilig sollt ihr seyn; denn heilig bin ich". In diesem Ausspruche liegt die unerschöpfliche Forderung der unendlichen Aufgabe für den einzelnen Menschen, wie für das Ganze, welche alle besonderen Forderungen schon in sich schließt. Zugleich wurde das, was als heilig galt, mit einer in diesem Grade unerhörten Innigkeit und Entschiedenheit, mit einer ungemein strengen sittlichen Zucht gehandhabt, und zwar nicht durch Obrigkeiten, sondern durch die Gemeinde selbst, die mit der größten Aengstlichkeit darüber wachte, daß das Unantastbare, das in ihrer Mitte, alle Glieder beschützend und erfreuend, wohnte, in keiner Weise entweiht würde. Von Beweisen dieses zarten Gemeindegewissens ist das alte Testament voll. Als bezeichnend für den Zustand der Sittlichkeit und Zucht der Gemeinde müssen unter Anderem die neben den religiösen Sühnungsmitteln, den Opfern, hergehenden bürgerlichen Strafen, die Art und die Anwendung derselben, gelten. Zu bemerken ist in dieser Beziehung das Fehlen der Gefängnißstrafen und der leiblichen Züchtigung und die häufige Anordnung der Todesstrafe, während auch die Geldstrafen in den ältesten Zeiten selten in Anwendung kamen.

Was hatte nun der alttestamentliche Mensch zu thun und zu lassen, um heilig zu seyn, wie Gott heilig ist, d. h. um an der schlechthin vollkommenen, von keinem sittlichen

Mangel je berührbaren ewigen Macht Theil zu nehmen — welche Theilnahme seine Bestimmung und Aufgabe des Lebens ist —? Er hatte alle einzelnen Dinge, Personen, Verhältnisse und Wahrheiten, wie sie sich für Israel als unantastbar, in die höchste Heiligkeit Gottes selbst hineinreichend und von dieser wieder getragen und geschützt, mit Einem Wort als heilig sich bewährt haben, auch heilig zu achten und zu halten und Alles zu meiden, was diese heilige Ordnung störte. Die Frage nach den Forderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Rechte und Gesetze in Israel führt also zurück auf die Frage: was galt in Israel als heilig? Es sind drei große Fächer, in welche alles hierher Gehörende, in welche somit auch diese ganze andere Seite der israelitischen Alterthümer zerfällt. Eine Heiligkeit für den Menschen hat

1) der Mensch selbst als Ebenbild Gottes an sich sowohl, wie als Glied eines größeren Ganzen, in welches sich stets die Menschheit gliedert, des Hauses, der Gemeine und des Reiches, und ebenso das Eigenthum des Menschen, sofern es ursprünglich immer Erwerb seiner Anstrengung ist.

Hierher gehören vornehmlich die verschiedenen Gesetze und Einrichtungen, welche die Sicherheit des menschlichen Lebens und Leibes, des guten Namens, des Eigenthums jedes Einzelnen, ferner die Bewahrung der Zucht und Ordnung des Familienlebens in seiner mannichfaltigen Gliederung, die Verhältnisse der Eltern und Kinder, des Mannes und des Weibes, der Sclaven und endlich auch der Fremden betreffen. Eine Menge von Eigenthümlichkeiten in den Ansichten und Ordnungen treten uns hierbei entgegen, wodurch diese Verhältnisse alle in Israel ein besonderes Gepräge erhielten. Wir erinnern, als an die hervorstechendsten Puncte, an die überaus große Scheu vor der Befleckung des heiligen Landes durch irgend ein Menschenblut, an die Behandlung des unabsichtlichen Mordes (die sechs Zufluchts-

stätten), an die Einrichtung der jedem Einzelnen als bloße Lehen von Gott überlassenen Erbäcker, und was damit zusammenhing: Jubeljahr, Leviratsehe u. dgl., an die Gesetze von verbotenen Heirathen.

Bei der zuletzt genannten Einrichtung ist es wegen ihrer noch in der christlichen Kirche gültigen Bedeutung von besonderem Werth, sich zwei Fragen möglichst klar zu beantworten: welche Gründe waren es, worauf die Strenge des Jahvethums in dieser Hinsicht beruhte, und sodann, welche Geschlechtsverbindungen galten im Einzelnen als verboten?

Was die erste Frage betrifft, so ist es verfehlt, für alle Fälle ausnahmslos nur Eine Ursache a) zu suchen. Allerdings waltet hier Eine Haupt- und Grundursache, in dem Wesen der Ehe selbst wurzelnd. Die durch dieselbe gestiftete Gemeinschaft sollte eine ganz andere seyn, als die durch Blutsverwandtschaft von Anfang an gegebene, ein Neues sollte durch sie hinzukommen zu einem Alten. Je verschiedener aber und entfernter das neue Pfropfreis ist, desto freier und frischer kann das beiderseitige Gute in einander wirken und sich neu entfalten, und desto weniger pflanzt sich das Einseitige und daher Schwache fort. Zu dieser ersten Ursache trat aber dann die Rücksicht auf die gute Zucht und die heilsame wechselseitige Scheu unter den Hausgliedern.

Mitwirkend mochte seyn (s. S. 221 ff.) die auch sonst so vielfach hervortretende Scheu vor der Vermischung zweier Dinge, die man als mit einander unvereinbar ansah und

a) Darin hat es namentlich Michaelis in seiner umfassenden und scharfsinnigen Schrift über diesen Gegenstand verfehlt, indem er zu einseitig die Absicht, Unzucht in den Familien zu verhüten, als den einzigen Bestimmungsgrund zu den Gesetzen über verbotene Heirathen annimmt und die Rücksicht auf den respectus parentelae ganz ausschließt.

durch deren Vermengung also, wie man glaubte, die natürliche und göttliche Ordnung der Dinge gestört würde.

Sofort ist in Rechnung zu nehmen das alterthümliche festgeschlossene Hauswesen, wo sich um den Einen Vater sehr viele Verwandte fester ansammeln und sein großes Ansehen leicht auf ähnliche Hausglieder übergeht, wodurch es sich erklärt, daß die Schranken noch strenger, d. h. in diesem Falle weiter und vielfacher, werden mußten. Insbesondere sind es endlich die besonderen Gefühle der kindlichen Scheu, der elterlichen Scham und endlich die der Scham vor seinem eigenen Fleisch, d. i. seinen nächsten Blutsangehörigen, und damit vor sich selbst, welche als die Grundsäulen eines schönen Familienlebens durch diese Verbote in ihrer Unantastbarkeit gesichert werden sollten.

Demgemäß waren nun im Einzelnen verboten die Heirathen 1) mit der Mutter; 2) mit der Stiefmutter oder irgend einer Frau des Vaters; 3) mit der Schwiegermutter (s. 3 Mos. 20, 14.); 4) mit der Tochter — offenbar ist 3 Mos. 18, 10. die Tochter nur aus Versehen ausgefallen (wenn man ja einen mosaischen Ausspruch für dieses Verbot will, so ließe sich 3 Mos. 18, 17. anführen) — oder irgend einer Enkelin; 5 — 7) mit der Tante väterlicher oder mütterlicher Seite, so wie mit der Frau des Vatersbruders; 8) mit der Schwiegertochter; 9) mit den angeheiratheten Töchtern oder Enkelinnen; 10) mit der Schwester (und Stiefschwester); 11) mit der angeheiratheten Schwester väterlicher und 12) wahrscheinlich auch mütterlicher Seite; 13) mit der Schwägerin, d. i. Frau (Witwe) des Bruders; 14) mit der Schwester der noch lebenden Frau.

Neben dem Einzelnen hat man aber als besonders wichtig und belehrend zu betrachten die alle diese besonderen Verhältnisse und deren Ordnung durchziehenden allgemeinen Grundsätze und Grundgedanken. Als solche machen sich zwei bemerkbar: einmal die schon erwähnte Ansicht von dem Menschen als demjenigen Geschöpfe, das von der Schöpfung

an das Ebenbild Gottes an sich trage und dadurch eine ihn über alles sonstige geschäffene Wesen erhebende Würde besitze, an der alle Menschen ohne Unterschied wesentlich Theil nehmen und die in jedem einzelnen Menschen sich frei entwickeln müsse. Diese Grundanschauung geht in den mannichfaltigsten Vorstellungen und Redensarten durch das ganze A. T. Hierauf beruht die schöne Menschlichkeit, die sich durch alle hierher gehörigen Gesetze und Anordnungen, insbesondere auch durch die über die Stellung des Weibes, der Sclaven und Fremden hindurchzieht [a]). Aber diesem idealen Grundgedanken steht allerdings sodann ein Zweites gegenüber, das gleichfalls dieses ganze Gebiet von Rechten und Gesetzen beherrscht und eigenthümlich gestaltet. Es ist dieß die Macht der Wirklichkeit, der Geschichte, des Uebekommenen, welche, wie überall in der Welt, so auch hier der Idee sich anhängt, sie theilweise herabzieht und stört. Längst ehe die Wahrheiten der höheren Religion durchzudringen und alle Zustände des menschlichen Daseyns umzugestalten anfingen, hatten sich im Heiligthum des Hauses, des Stammes und des Volkes Gewohnheiten festgesetzt, welche sich bald mehr, bald weniger zähe dem neu sich Bildenden hemmend in den Weg stellten und welche nicht zu beseitigen, wohl aber zu vergeistigen und zu verklären, die Gesetzgebung unternehmen konnte und auch mit Erfolg unternommen hat. Dieß gilt z. B. von der Blutrache. Ganz besonders werth, im Einzelnen verfolgt zu werden, ist aber der Entwickelungsgang, welchen die Verhältnisse der Kinder, des weiblichen Geschlechts, der Sclaverei genommen haben, indem auch hier die Härten der al-

---

a) Wenn wir von hier aus einen Blick werfen auf die gepriesene schöne Menschlichkeit des Griechenthums und uns dabei erinnern, was nach einer früheren Abhandlung dieser Blätter Aristoteles über diese Fragen vorbringt, so werden wir kaum mehr zweifeln, welchem Volke auch in diesem Betracht die Palme gebührt.

ten Haussitten mehr und mehr der umgestaltenden Gewalt des höheren Gesetzes weichen mußten. Und zwar findet ein Fortschritt statt nicht bloß in den Zeiten Mosis im Vergleich mit der Patriarchenzeit, sondern auch nach Moses arbeitet der Sauerteig der höheren Wahrheiten mit still wirkender Macht fort bis auf die späteren und spätesten Geschlechter. Man vergleiche 2 Mos. 34, 7. 20, 5. mit den wesentlich anders lautenden Stellen 5 Mos. 24, 16. Jerem. 31, 29 f. Hesekiel 18, 20., sodann die merkwürdige Erscheinung, wie die Vielweiberei, obgleich durch Gesetz nie aufgehoben, sich allmählich immer mehr verliert, so daß die Geschichte Israels endlich mit dem ungezwungenen, aber entschiedenen Siege der Einehe schließt. Nicht minder als die enge Geschlossenheit des alterthümlichen Hauses, wo sie schädlich werden konnte, hat das Jahvethum mit seinem edleren Triebe die Schranke der Volksthümlichkeit zu durchbrechen und auch bis zu den Fremden den Kreis der Liebe und Achtung, der Gerechtigkeit und Billigkeit zu erweitern vermocht (m. s. bes. 3 Mos. 19, 16—18., vgl. mit 34.).

2) Eine Heiligkeit hatte aber für den israelitischen Menschen auch die Natur, die ganze belebte und unbelebte Schöpfung, als das dem Menschen erkennbare weise Werk Gottes, dessen Ordnung der Mensch nur zu seinem eigenen Schaden verachtet oder gar stört. In den frühesten Zeiten machte die Natur, als ein Lebendiges und Selbständiges gedacht, die stärksten Eindrücke auf den Menschen, nicht bloß von ihrer freundlichen, sondern noch mehr von ihrer scheinbar feindlichen und finsteren Seite. In welch' dunkle Bande dadurch der menschliche Geist im Heidenthum geschlagen wurde, ist bekannt. Davon hat zwar das Jahvethum durch den richtigen Begriff vom Schöpfer und von der ursprünglichen Güte alles Geschaffenen den Geist befreit, so daß die mosaische Gesetzgebung vielmehr durch eine ungemein zarte Scheu vor den Rechten der belebten und den Gesetzen der unbelebten Natur ausgezeichnet ist. Doch trägt sie ande-

rerseits noch manche Spuren der uralten unklaren Scheu vor natürlichen Dingen; die tieferen und richtigen Grundsätze haben auch hierin mit dem geschichtlichen Herkommen *) zu kämpfen. Daraus fließt, daß ihr ziemlich viele Dinge und Zustände der Natur schlechthin als unreine gelten, als solche, die aus verschiedenen, nicht weiter erörterten Ursachen in der Gemeinde des heiligen Gottes nicht zu dulden seyen, weil sie den Menschen der Gemeinschaft Jahve's und seiner Verehrer unwürdig machen.

Drei Hauptarten von Unreinheiten sind zu unterscheiden: das zu essen Unreine, nicht von Pflanzen, sondern nur von Thieren; das zu berühren Unreine; verunreinigende Stoffe am Menschen und sonst. Hierzu kommen weiter widernatürliche Vermischungen verschiedener Dinge, wodurch Unvereinbares vermengt und die natürliche Ordnung der Dinge, somit der Wille des Schöpfers verletzt wird, und sodann die widernatürliche Verstümmelung und Entstellung des Leibes aus religiösen oder andern Beweggründen und Veranlassungen. Den hierauf bezüglichen Verboten steht gegenüber das Gebot, die Natur als Werk Gottes zu ehren und zu schonen, ja mit ihr zu fühlen und zu leben zu Ehren des Schöpfers und zu Nutzen des Menschen.

So unleugbar in diesen bis ins Einzelnste gehenden Gesetzen auf der einen Seite ein edles Zartgefühl und ein

*) Man könnte sagen, in diesen Gesetzen und Anordnungen, welche sich auf die Heiligkeit der Natur beziehen und welche für uns zum Theil etwas Befremdliches an sich tragen, haben sich in Israel die Stoffe abgelagert, welche in den Naturreligionen des sonstigen Alterthums überhaupt so üppige Blüthen und Früchte trugen und vielleicht zum Theil mitwirkten, die sittlichen Bestandtheile der Religion abzutreiben. So betrachtet, erscheinen die Bestimmungen über rein und unrein u. dgl. als ein nothwendiger und erst noch mäßiger Tribut, welchen Israel geben mußte für seine Mitgliedschaft an der alterthümlichen Menschheit und deren Stellung zum Naturleben mit seinen Schrecken und Heimlichkeiten und dem dahinter verborgen gedachten Göttlichen.

milder Sinn sich ausspricht, der nicht bloß den brütenden Vogel in seinem Neste und den dreschenden Ochsen, sondern selbst die Bäume des Feldes umfaßt, und so wohldurchdacht und folgerichtig das Ganze dieser Bestimmungen und Gesetze über diese Unreinheiten u. s. w. und über das Verhalten zu ihnen ist und selbst in diesen kleineren Dingen den Geist des großen Gesetzgebers wahrnehmen läßt, so ist doch auf der andern Seite zuzugeben, daß hierin diese Gesetzgebung manche Spuren der uralten unklaren Scheu vor natürlichen Dingen an sich trägt, wie sie einer Zeit anklebte, wo die Natur dem Wesen und den Ursachen ihrer Erscheinungen nach sehr wenig näher erkannt war. So gewiß daher die leitenden Grundgedanken auch bei diesen Einrichtungen ewige Bedeutung haben, so gewiß gehört vieles Einzelne davon dem Vergänglichen am Mosaismus an a). Der Grund, warum auch solche Speisegesetze als Bestandtheile der großen Gesetzgebung aufgenommen wurden, ist aber keineswegs in der Absicht zu suchen, dadurch das Volk Israel zu vereinzeln und von andern abzusondern; dieß war vielmehr nur Folge, nicht der ursprüngliche Sinn dieser gesetz-

---

a) Bedenken wir den gesunden, bedeutungsvollen Kern, der auch hier von scheinbar abstoßenden Hüllen eingeschlossen ist; erwägen wir ferner, wie noch so vieles Andere der Art die alterthümliche Menschheit im Heidenthum, ja selbst in den vormosaischen Zeiten Israels in sich schloß, dessen sich jene neue Gesetzgebung zu erwehren hatte — es sey nur erinnert an das weite und unheimliche Gebiet des omen und der Augurien, wohin vielleicht auch 1 Mos. 15, 11., Richter 6, 36 ff., 1 Sam. 14, 10. gehört, und an die 1 Mos. 32, 25—33. erwähnte, aber vom Gesetz nicht mehr berücksichtigte Vorstellung und Sitte; — fassen wir endlich die erziehende Bedeutung des Gesetzes recht ins Auge: so werden wir auch auf diesem Gebiet die weise Umsicht und Maßhaltung des Gesetzgebers nicht anders als bewundern können. Die Neuzeit mit den oft so kleinlichen, inhaltsleeren, mitunter selbst unsittlichen Bestandtheilen in ihren Gesetzbüchern hat am wenigsten ein Recht, sich ihm gegenüber ihrer Weisheit zu rühmen.

lichen Bestimmungen; sondern der Ursprung und Grund davon liegt einzig in den angegebenen allgemeinen Ursachen.

3) Doch über der Heiligkeit der Natur sowohl als des Menschen steht die des wahren Gottes, wie ihn der Mensch im Volke Israel kennen gelernt hat, des ihm als seinem alleinigen Herrn und König zugehörenden Volkes und der Einheit, des lebendigen Zusammenwirkens aller seiner Bestandtheile und Mächte, — des Reiches Jahve's.

Die Heiligkeit Gottes, seines Namens, der drei das Volk mit ihm aufs engste verbindenden Sacramente, seiner heiligen Offenbarungsstätte, besonders der Bundeslade, war vor Allem durch die strengsten Bestimmungen vor jeder Verletzung bewahrt. Strenge Ausschließung des Bilderdienstes und Heidenthumes schloß sich hieran unmittelbar an. In Beziehung auf den letzteren Punct machte es aber einen bedeutenden Unterschied, ob ein fremder Gottesdienst sich mit dem Jahvethum verschmelzen oder ob er ihm feindlich entgegentreten wollte. Auch hier zeigt sich wieder die Nothwendigkeit, die Forderung des strengen Gesetzes, welche auch jede solche Verschmelzung verbot, zu unterscheiden von der Wirklichkeit, in der diese beliebte Vermischung des Alten und Neuen bis in die königlichen Zeiten nicht aufhörte. Die Verehrung der Teraphim gehört hierher. So wenig dieselbe seit Samuel eine öffentliche seyn durfte, so gewiß dauerte sie in einzelnen Häusern noch lange darnach fort. Daß man in diesen uralten Hausgöttern der Vorfahren Israels in den Zeiten nach Moses Jahve'n sah, ist eben so wenig zu bestreiten, als daß die aus Aegypten stammende Vorliebe für die Verehrung des Schutzgottes unter einem Stierbilde eben dadurch immer wieder sich erneuerte, weil es nicht als Heidenthum, sondern nur als eine besondere Form des Jahvethums betrachtet wurde. Am auffallendsten aber ist die am meisten verbreitete und am häufigsten geduldete Vermischung der Verehrung des wahren Gottes mit einem ursprünglich wohl kananitischen Cultus, der Verehrung von heiligen Stei-

nen eigenthümlicher Farbe oder Gestalt (Bätylien). Das Muster dieser alten Heiligthümer wurde von Israel, als es nach der Stiftung des Jahvethums Kanaan eroberte, nachgeahmt, und besonders zur Zeit der Richter, aber auch unter den frömmeren Königen Juda's, verehrten Viele den israelitischen Schutzgott in einem solchen Heiligthume. Das sind die sogenannten Höhen. Darunter hat man nämlich durchaus nicht wirkliche Anhöhen oder Berge zu verstehen, sondern die Hauptsache dabei und das Ursprüngliche war wohl dasselbe, was Tacitus (Hist. 2, 3.) von der Venus in Paphos berichtet: simulacrum Deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo excurrens. Es waren Steinkegel, als Sinnbilder des Heiligen, woneben gewöhnlich ein Altar, heiliger Baum oder Hain oder auch noch ein Bild des einzelnen Gottes stand (m. s. noch Gesch. Isr. III, 110.).

Aber vermöge des Bundes zwischen Jahve als König und Israel als seinem Volke ist auch das Volk nicht mehr für sich allein, sondern nimmt an der Heiligkeit und Herrlichkeit dieses seines Gottes selbst Theil; das ganze Israel mit allen seinen Gliedern ist gesetzlich „ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk" geworden. Als Kennzeichen und Unterpfänder dieser Alle, Hohe und Niedere, nach den wahren Grundsätzen der Gleichheit und Brüderlichkeit umfassenden Heiligkeit gelten vor Allem die drei oben genannten Sacramente, sodann aber auch ein einfaches äußeres Ordenszeichen, eine an dunkelblauem, also himmelfarbigem Faden hangende Quaste, die Jedermann in Israel tragen sollte (4 Mos. 15, 37—41., vgl. Matth. 23, 5.). Trotz der Heiligkeit und Würde aller Glieder der Gemeine müssen aber doch in ihr immer auch menschliche Ordner und Leiter seyn. Die Gleichheit und Freiheit in Israel hebt weder die Mannichfaltigkeit der geistigen Kräfte, noch die Theilbarkeit der menschlichen Lebensbeschäftigungen, noch die daraus hervorgehenden Vorzüge und Herrschaftsrechte Einzelner auf. In-

dessen ist jede ständige oder außerordentliche Macht dieser Art nur dadurch befugt zu herrschen, daß sie vor dem höheren Willen und Gesetz in Israel sich beugt; jeder menschliche Herrscher sieht seine Pflichten verdoppelt, seine Freuden aber nur, sofern er jenen genügt.

So sehr nun das Volk Israel vermöge des Bewußtseyns seiner Heiligkeit und seiner Bevorzugung vor allen übrigen Völkern der Erde sich im Gegensatz gegen das Fremde wußte und fühlte, so kam es doch während der schönen Zeiten seiner älteren Geschichte nie in die Gefahr, dadurch übermüthig und gegen andere Völker ungerecht zu werden. Das Jahvethum forderte nie, wie der Islam, das Schwert gegen alles Fremde heraus. Aussprüche, welche jeden Vertrag und jede Freundschaft mit den Kananäern u. s. w. verbieten, finden sich erst in späteren, nicht aber in den ältesten Bestandtheilen des Gesetzes, und zwar sind auch jene Befehle einzig von der Furcht, von dem Heidenthum erdrückt zu werden, eingegeben, nicht aber etwa von der Zerstörungslust oder blinder Feindschaft. Etwas Anderes aber ist auch hier wieder die geschichtliche Wirklichkeit, der zufolge eine gewaltsame Verdrängung wenigstens Eines älteren Volkes sich nothwendig zeigte, um für das Jahvethum einen festen Sitz auf Erden zu gewinnen. Außerdem zeigen die Bestimmungen über Schutzbefohlene, über Kriegführung, über die Aufnahme Fremder in die Mitgliedschaft der Gemeinde einen schönen Geist der Milde und Schonung, besonders im fünften Buche Mosis.

Sofern nun das Volk in einzelne Bestandtheile, Gruppen und Mächte zerfällt, diese aber, durch ein gemeinsames Band zusammengehalten, in lebendigem Zusammenwirken ein einheitliches Ganzes darstellen, muß insbesondere noch von einem Reiche und dessen Heiligkeit geredet werden.

Als besondere Mächte dieses Reiches sind zu unterscheiden: 1) das Volk und seine Leiter, also die Volksgemeine für sich, die Aufseher und Richter des Volks, der Fürst des

Volkes; 2) besondere Mächte im Volke: das Prophetenthum und das Priesterthum — theils in seinem Verhältniß zum Volke, theils nach dem Umfang und der Art seiner Pflichten, theils nach den Quellen des Unterhalts.

Die Bestandtheile, nach denen auf uralten Grundlagen die Volksgemeinde sich gliederte, sind: 1) die Häuser oder Familien, welche dann wieder in einzelne Haushaltungen (Männer) sich spalteten; 2) die Geschlechter (gentes, δῆμοι), auch Tausende genannt, deren jedes wahrscheinlich zwölf Häuser in sich begriff; 3) die gleichfalls wohl aus je zwölf Geschlechtern bestehenden zwölf Stämme (tribus). Die an der Spitze dieser drei Stufen Stehenden heißen Häupter, Väter, Vaterhäupter, Aelteste, muthmaßlich zusammen 1728 an der Zahl. Diese waren ursprünglich wohl immer auch die Anführer des Volks in den Kriegen, vorzüglich aber die Vertreter desselben bei Berathungen und Beschlußnahmen über die gemeinsamen Angelegenheiten. Denn Israel hatte so gut wie die wohlgegliederten Völker des Alterthums in Europa oder die deutschen Stämme eine ständische Verfassung. Sehr frühe bildete sich aber ein Ausschuß zur obersten Volksleitung. Dieß sind die 70 Aeltesten, der Senat, dessen Entstehung nach mehreren Spuren in den Zeiten lange vor Moses zu suchen ist, und der sodann durch ihn nur eine höhere Vollendung und Herrlichkeit erhielt. Neben diesen Aeltesten bildete sich aber während der ägyptischen Knechtschaft ein besonderes Amt, das der Aufseher, und durch Moses (nach der Erzählung 2 Mos. 18.) das der Richter über die gewöhnlichen Fälle des Lebens. Beide Aemter, welchen überhaupt die ganze Aufsicht über die Ordnung zugetheilt war, und zwar für Krieg und Frieden, fallen nach manchen Stellen fast ganz zusammen (Weiteres über das Gerichtswesen s. S. 325 ff.). Eine strenge äußere Einheit der Herrschaft nun aber in der Hand eines einzigen Fürsten oder Königs fehlte schon vor Moses. In der Alles entscheidenden Zeit Mosis aber, da sich das Volk zum er-

sten Male unter die Herrschaft Einer großen, ewigen Wahrheit beugte und zu einer strengen Einheit gestaltete, förderte der Umstand, daß kein einzelnes Haus oder Geschlecht mit hergebrachten Ansprüchen auf fürstliche Macht vorhanden war, den großen Gedanken der Gottherrschaft. Für einzelne, besonders dringende Fälle konnte zwar wohl aus der Mitte der Edlen ein Volksführer aufgestellt werden, wie in den Zeiten der Richter; ja selbst ein allgemeiner anerkannter Fürst über Alle war durch das Gesetz nicht durchaus ausgeschlossen (2 Mos. 22, 27. [28.]), aber eine königliche, d. i. über Alles sich erstreckende, ununterbrechbare, zwingende Macht einem Einzelnen zu übertragen, fürchtete sich auch das Gesetz in seiner alten Strenge. Es schien dieß unvereinbar mit der Theokratie.

Einzelne Mächte, Zünfte, Genossenschaften, Körperschaften, die vermöge der Ausbildung besonderer Fertigkeiten und Kräfte um einen besonderen Mittelpunct, als eine Gemeinde, in der großen Gemeinde, sich sammeln und von da aus mächtig auf den ganzen Volkskörper einwirken, finden sich bei den meisten Völkern auf gewissen Stufen ihrer Entwickelung. Während wir diese Erscheinungen sonst in dem Bereiche verschiedener, auch niederer Bestrebungen finden, z. B. in der Nachbarschaft Israels auf dem Boden der Gewerbe und des Handels, ist es bei diesem Volke wiederum nur das religiöse Leben, das einer ähnlichen, aber in ihrer Art einzigen Macht die Entstehung gab, dem Prophetenthum, einer Macht, welche mitten im großen Volkskörper sich emporhob und aufs erfolgreichste auf ihn einwirkte, ja welche Israel erst zu dem Volke einzigen Werthes bildete, als welches es in der Weltgeschichte erscheint. Abgesehen von der inneren Seite der Sache, worüber in der Einleitung zu den Propheten des alten Bundes bekanntlich tief eingehend gesprochen ist, erscheint als das Eigenthümliche des Prophetenthums in seiner Stellung zum Volksganzen, daß es förmlich durch das Gesetz verordnet

war, ein Prophet, zumal ein schon berühmter, habe das Recht, in der Volksversammlung oder sonst öffentlich zu reden, er sey unantastbar und Niemand als seinem Gott verantwortlich. Je größer und reiner aber das Prophetenthum in Israel wirkte, desto weniger eignete es sich, um äußerlich als bloße Fertigkeit fortgepflanzt oder gar erblich zu werden, also auch, um aus sich heraus eine Körperschaft oder auch nur eine feste Werkstätte irgendwo im Volke zu bilden. Deßhalb ist auch über die äußere Erscheinung oder Kleidung rc. der Propheten nicht viel zu sagen. Im Gegentheil ist deutlich wahrzunehmen, wie das Orakelwesen, welches das ganze Alterthum erfüllt und in der ältern Zeit auch in Israel mit der herrschenden Religion in Verbindung gesetzt wurde (man denke vornehmlich an das heilige Loos a)

---

a) Hierüber, über das sogenannte Urim und Tummim, ist S. 305 ff. 308 ff. gesprochen. Diese Worte, eigentlich so viel als Helligkeit (Offenbarung) und Richtigkeit, bezeichnen an sich bloß einen richtigen Orakelspruch, sagen also über die Art des Orakels selbst nichts aus. Was diese Art und die äußeren Werkzeuge dabei betrifft, so ist am wahrscheinlichsten anzunehmen und aus den Erzählungen vom Gebrauche dieses Orakels zu schließen, daß zwei Steinchen verschiedener Farben in dem vorn auf dem Ephod befindlichen Beutel, [illegible] == [illegible], als Loose geschüttelt und eines davon herausgehoben wurde. So gewiß es ist, daß diese Art von Orakel nicht aus freiem Triebe des Geistes floß und an ein äußeres Werkzeug sich knüpfte, somit zu der von den Alten als künstliche Mantik bezeichneten Gattung gehörte (man vgl. Pauly's Realencyklopäd. der class. Alterthumswissensch. II, 1116 ff.) und jedem Unbefangenen als ein Rest von Heidenthum erscheinen muß, so ist es auf der andern Seite unleugbar, nicht allein, daß das Volk selbst bis in die Zeiten David's und Salomo's und noch später (m. s. auch Joh. 11, 50 f.) auf den Hohenpriester als eine unerschöpfliche Quelle des Orakels blickte, sondern auch, daß gerade diese Form der Weissagung durch das Loos wiederholt und mächtig auf die Geschichte des Volkes einwirkte (Jos. 7. 1 Sam. 10. und 14.), auch später daran geglaubt wurde (vgl. Spr. 16, 33. 18, 18.), ja, was die Hauptsache ist, daß dieselbe gesetzlich sanctionirt war (2. Mos.

durch den Hohenpriester, an die Spuren von Orakelsuchen durch incubatio [s. Gesch. Isr. I, 379. II, 500.] und durch eine Art ῥαβδομαντεία [Hos. 4, 12. 4 Mos. 17, 7 ff.], durch das Prophetenthum in seine Schranken gewiesen, beseitigt und rein vergeistigt wurde.

Aber die großen Wahrheiten und Kräfte, welche das Prophetenthum von Moses an und durch ihn am stärksten im Volke gründete, suchten in ihm fähige Werkzeuge zu ihrer ungeminderten Erhaltung und beständigen Fortpflanzung von Geschlecht zu Geschlecht. Hieraus bildete sich in der Jugendzeit der Gemeine Jahve's das Priesterthum des Stammes Levi und damit eine neue, in das ganze Volksleben tief verzweigte Körperschaft, die, mit dem Kerne des Volkes selbst immer verjüngt, noch länger als das Prophetenthum selbst, bis zum Ende der Geschichte fortdauerte. Das alte, vormosaische Priesterthum, das unzweifelhaft vorhanden war, mußte einer besseren durchgreifenden Einrichtung weichen, welche, trotz mancher Irrthümer und Mängel, welche der Lauf der Jahrhunderte mit sich brachte, doch jede andere ähnliche des Alterthums weit hinter sich läßt. Zwar liegt schon in ihrem gesetzlichen Anfange, nämlich in dem Charakter der Erblichkeit, nach unseren Begriffen ein Man-

28.). Wir müssen also auch diese Erscheinung unter die Fälle rechnen, in denen das Jahvethum uralte Volkssitten, und das Bedürfniß der alterthümlichen Menschheit berücksichtigend, manches Andere duldete, was es nicht verhindern konnte. Weit entfernt, daß dieß uns ein schiefes Licht auf die israelitische Gesetzgebung wirft, müssen wir sie vielmehr bewundern, wie sie daneben durch die gesetzliche Aufnahme des freien, rein geistigen Prophetenthums den guten Samen in den Boden gelegt hatte, der auf einfache, ungesuchte Weise das Unkraut seiner Zeit gründlich abtrieb. Unsere Bewunderung muß sich noch steigern, wenn wir wieder einen Seitenblick werfen auf die Art, wie die vielgerühmte Staatsweisheit und Philosophie des classischen Alterthums hierin verfuhr, d. h. wie unvermittelt hier die Gegensätze fortgeführt wie so gar nicht ein vernünftiger Abschluß der Sache gefunden wurde.

gel und Widerspruch mit Anderem; aber dieß war nothwendige Folge der geschichtlichen Entwickelung, der Noth und Schwäche der Zeit überhaupt, war in Israel bei der sonstigen freien Bewegung des Volkslebens und dem Mangel an anderen festen Einheitspuncten durchaus Bedürfniß; auch waren einzelne Ausnahmen nicht ausgeschlossen (2 Sam. 8, 18. 6, 14. Ps. 110, 4. 1 Kön. 8, 63 ff.), endlich war es schon viel, daß das Jahvethum in so früher Zeit das Prophetenthum von allen solchen Schranken befreite a). Uebrigens leuchtet für jene Zeit die Nothwendigkeit einer ständigen Priesterschaft, und zwar gerade einer solchen, wie das Gesetz sie fordert, von selbst ein, wenn wir den Umfang ihrer Pflichten und ihre ganze Bedeutung ins Auge fassen. Ihre Aufgabe war, die einmal gegründete wahre Religion in der Gemeine dadurch zu schützen, daß es sie in dem ganzen großen Volke stets lebendig erhält, ein Israel in Israel bildet und gleichsam als noch engerer Kreis zunächst das Heilige umgibt, endlich daß sie alle Trübungen, welche im Verhältniß zu Gott eintreten, tilgt, die Schuld des Volks trägt und die göttliche Gnade stets wieder herstellt. Zu beachten ist hierbei insbesondere, wie das Gesetz aufs strengste darauf hält, daß diejenigen, welche das Heilige für die Andern beleben und schützen wollen, es selbst zuvor am reinsten besitzen sollen. Wer des Herrn ist, den zeichnet er auch äußerlich als solchen aus; wer heilig und gottgeliebt ist, den würdigt er auch vor der Welt seiner Nähe (4 Mos. 16, 7.). Selbst geschichtlich beruht die Vollmacht Ahron's und seines Stammes zu ihrem hohen Amte darauf, daß sie in der schwersten

a) Auch kann es keinem aufmerksamen Leser der Geschichte Israels entgehen, wie vom Auftreten eines selbständigen Prophetenstandes, von Samuel an derselbe seine Aufgabe, gegen die Mängel, Einseitigkeiten und Uebergriffe der ständigen Priesterschaft Opposition zu bilden, vollkommen verstanden und unverholen erfüllt hat, ohne sich durch die hohe Stellung, welche das Gesetz, oder durch den Einfluß, welchen der Volksglaube den Priestern einräumte, beirren zu lassen.

Versuchung am herrlichsten ihre reine Ergebung und Aufopferung bewährt hatten (4 Mos. 16, 20—17. 25, 7—13.; 2 Mos. 32, 26.; 3 Mos. 10, 3. a)).

So sehr aber in dem ersten Jahrhundert des Bestandes des Jahvethums das Priesterthum sich zu einer großen Sondermacht ausbildete und es scheinen könnte, als hätte diese die Volksmacht weit überflügeln und sich zur überwiegenden Herrscherin machen müssen, so zeigt die Geschichte das gerade Gegentheil davon. Die hohepriesterliche Macht erschlaffte als die Einheit und Stärke der Herrschaft nur zu bald, und sehr früh bildete sich bei dem Volke in Kanaan eine oft nur zu freie Volksherrschaft aus, welche sich bis zur Bildung des Königthums als der gewöhnliche Zustand erhielt, ja nach dieser Zeit in beiden Reichen den Sturz derselben mit herbeiführte (s. Ewald's bibl. Jahrbb. 1849. S. 95 ff.). Wenn diese geschichtliche Thatsache ein weiterer Beweis ist, wie fest und klar durch Moses den Priestern die Grenzen ihrer Wirksamkeit vorgezeichnet waren, und wie stark der Geist des Jahvethums in den ersten Jahrhunderten aller Willkürherrschaft, auch der hierarchischen, widerstrebte, so bildet dieselbe Thatsache zugleich einen wichtigen Erklärungsgrund, wie im Laufe der Zeit das Aufkommen eines menschlichen Königthums in Israel nicht mehr zu um-

a) Was hier und in der Gesch. Isr. II, 131. über die Auszeichnung des Stammes Levi gesagt ist, läßt sich unschwer auch auf die scheinbar eben so willkürliche Erwählung des ganzen Volkes Israel anwenden. So weit überhaupt eine Antwort auf solche Fragen und Räthsel der göttlichen Weltregierung möglich ist, hat dieselbe bereits in treffender Weise 1 Mos. 18, 19. gegeben. Schwieriger scheint die Frage, wie die räthselhafte Erscheinung, von der 2 Mos. 32. berichtet, mit der hohen Bedeutung und Bestimmung Ahron's und der Seinen zusammenzureimen sey. Hierüber, so wie über den Widerspruch, der zwischen 2 Mos. 19, 5. und der Aufstellung einer erblichen Priesterschaft sich zu erheben scheint, spricht weiter eingehend Gesch. Isr. II, 130 ff. 184 f.

[illegible] war, [illegible] nothwendig [illegible] Einheit des Hei- [illegible] [illegible] [illegible] die hohe- priesterliche [illegible] im Eli und Samuel [illegible] [illegible] sich als [illegible] gezeigt [illegible] (vgl. [illegible] Th. I., [illegible]).

Dieselbe allgemeine Bedeutung des Tempels jener Gottesherrschaft [illegible] ganz [illegible] zu der eigenthümlichen [illegible] hin, welches die heilige Stätte mit der [illegible] Versammlungsort des ganzen Volkes werden sollte und wirklich in der [illegible] [illegible] zur [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible], wie es scheint, nur die [illegible] Ordnung des großen [illegible] [illegible] wurde es in Folge der [illegible] des Volks [illegible] [illegible] vom [illegible] aufgestellt und [illegible] nur [illegible] an als heiligen Sitz des Orakels ([illegible]), mit seinem dort [illegible] geschiedenen [illegible]. Auch hier begegnet uns, wie schon wiederholt, z. B. bei der Frage nach der Zulässigkeit eines erblichen Priesterthums innerhalb eines Volkes, das selbst ganz priesterlich seyn sollte, oder bei der Wahrnehmung, daß das Judenthum [illegible] offenbar den Keim in sich trug, eine allgemeine Religion zu werden, andererseits so streng in die Schranken Eines Volkes sich einschloß, so lange es nicht anders seyn konnte, es begegnet uns hier dieselbe Erscheinung, daß Beides neben einander herging, sowohl die Heiligung einer heiligen Stätte und besonders eines Theils derselben, der Bundeslade mit den Gesetzestafeln, worin Alles unendlich Heilige und Wahre zusammengefaßt schien, als auch die Einsicht, daß selbst dieses Heiligthum nicht etwas durchaus Nothwendiges sey, daß jedes auch noch so große und kunstreiche Haus immer etwas der ganzen Hoheit Jahve's wenig Entsprechendes enthalte (2 Sam. 7, 6 ff.; Jes. 66, 1 ff.; Jer. 3, 16., auch 2 Mos. 20, 24., 24, 4.). — Theils hierin, theils noch insbesondere im Bau des Einzelnen, vornehmlich des ἄδυτον, bewährt es sich, daß die alte

Gottherrschaft, obwohl sie ihrem innersten Leben nach vom Heidenthum völlig verschieden war und so auch im Aeußeren jedes Bild der Gottheit ausschloß, doch in der geschichtlichen Wirklichkeit vorläufig noch vielfach in sein Wesen zurücksank.

III. Um aber den Uebeln zu begegnen, welche auch nach dem ganz neuen, reinen und heiligen Anfang bei der Stiftung der Gemeine unfehlbar sich einschleichen mußten und welche alle Opfer und alle Strafen nicht ganz zu vertilgen vermochten, traf die Weisheit Mosis Maßregeln, solchen Mängeln auf die rechte Art zu begegnen und die unvermerkt gestörte ursprüngliche Reinheit und Gesundheit des Ganzen überall wieder herzustellen. Die beiden bisher besprochenen Seiten der israelitischen Verfassung sollten noch durch weitere Bestimmungen ergänzt werden. So wie noch jetzt unsere in gewissen Fristen wiederkehrenden Reichs- und Landtage zu einem solchen großartigen Läutern aller Volksverhältnisse bestimmt sind, so wurde von dem großen Gesetzgeber Fürsorge getroffen, um in gewissen Fristen den göttlichen Anforderungen stärker zu genügen und das Fehlende zu ergänzen. Es wurden zu diesem Behuf die menschlichen Bemühungen und Anstrengungen gegen Gott, es wurde die Anwendung des Opfers aufs höchste gesteigert. Die Art, wie dieß geschah, knüpfte sich an den Sabbath, das höchste und zugleich eigenthümlichste Opfer des Jahvethums. Wie am gewöhnlichen Sabbath die Sorgen und Geschäfte des gemeinen Lebens ruhen, so sollte durch eine vielfache, ausgedehnte Anwendung der Siebenzahl des Sabbaths, so zu sagen, an größeren Sabbathen ein allgemeiner Stillstand des gewöhnlichen Volkslebens eintreten. An den in immer weiteren Kreisen wiederkehrenden größeren und größten Sabbathen sollte alles zum Reiche Jahve's gehörende Irdische immer wieder zu seiner ursprünglichen und nothwendigen Lauterkeit, Gesundheit und Gerechtigkeit zurückkehren. Und zwar sollte dieß

auf drei Gebieten festsetzen: die volksthümliche Religion und Sitte sollte in jedem Jahre wiederholt erfrischt und gestärkt werden; dem Grund und Boden des Volkes sollte dies im Laufe von Jahren zu Theil werden; endlich das ganze Reich sollte im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte eine bis auf den tiefsten Grund zurückgehende Läuterung und Verbesserung erfahren.

So entsteht denn 1) ein Sabbathmonat, welcher als der siebente des Jahres zugleich alle übrigen jährlichen Feste, d. i. größeren Sabbathe, ebenso nach sich bestimmt, wie die Wochentage vom Wochensabbath abhängen; 2) ein Sabbathjahr, welches als das je siebente wiederkehrt; 3) ein großes Sabbathjahr, das funfzigste Jahr, als das siebente Sabbathjahr, so daß sich zuletzt immer ein halbes Jahrhundert an das andere knüpft; dies ist das sogenannte Jobeljahr.

Es finden sich Spuren, welche das Vorhandenseyn vormosaischer Feste außer Zweifel setzen. Dieselben waren reine Naturfeste: zur Feier der Neu- und Vollmonde und sodann ein Frühlings- und ein Herbstfest. Letzteres war ein großes Dank- und Freudenfest mit ganz ländlichem Zuschnitt, das erstere aber hatte nicht einen so einfachen Charakter, sondern bestand aus zwei Theilen: 1) einem Sühnfeste mit einem Reinigungs- und Versöhnungsopfer im Hinblick auf die Sünden der Vergangenheit und auf die Sorge wegen der geheimnißvoll vorliegenden Zukunft (dem sogenannten Paschah, d. i. Vorübergang, Verschonung, einem eigentlichen Hausopfer); 2) einem Dankfeste für die Erstlinge des neuen Jahres, dem Feste der ungesäuerten Brode. Daß das Paschah und die letztgenannte Feier anfänglich getrennte Feste waren, folgt aus 3 Mos. 23, 5 f., Jos. 5, 10 f., 4 Mos. 28, 16 f., 2 Mos. 23, 15. Später hörte die Unterscheidung auf (5 Mos. 16, 1—8.).

Der überlegene Geist Mosis brachte nun vom Begriffe des Sabbaths aus in diese ganze Reihe möglicher heiliger Zeiten einen Gedanken und daher Ein festes Band und

Einen eben so klaren als schönen Zusammenhang. Und zwar war, wie im ganzen Jahvethum, so auch bei der Feier dieser Feste immer ein Gedoppeltes mit einander verbunden, der priesterliche Dienst und die Feier der Gemeinde. Gemäß der Heiligkeit der Siebenzahl war 1) der siebente Monat nach dem Jahresanfang (im Frühling) vor allen andern ausgezeichnet und so wurde bei der Bedeutung der Neumonde überhaupt, welche insgesammt wenigstens im häuslichen Kreise gefeiert wurden, der siebente Neumond unter öffentlicher Theilnahme als großes Fest gefeiert und von den Priestern am Heiligthum laut als solches verkündigt. Hierzu kamen sechs weitere Feste in der Art, daß die beiden festlichen Jahreszeiten, Frühling und Herbst, sich je in drei besondere Feste spalteten: Vorfeier, Hauptfeier, Nachfeier. Somit ist als zweites Fest zu merken die Vorfeier des Frühlingsfestes, begangen durch ein häusliches Sühnopfer, das Paschah, ursprünglich, wie die Vorfeier im Herbst, am zehnten, später in engerer Verbindung mit dem darauf folgenden Feste am vierzehnten des ersten Monats. Dieses Reinigungsfest mit seinem nachfolgenden Hauptfest galt als ein für alle Häuser, ja für die einzelnen Männer nie zu unterlassendes Heiligthum. 3) Das Hauptfest, das Fest des Ungesäuerten, dauerte eine ganze Woche. Ursprünglich reines Frühlingsfest erhielt das Ungesäuerte, das zunächst Sinnbild des Anfangs der Getreideernte gewesen war, im Laufe der Zeit eine höhere, geistige Bedeutung; es sollte Zeichen seyn der mit dem neuen Jahre wieder zu erstrebenden Reinheit des ganzen Hauses. 4) Das freudige Schlußfest des Frühlings wurde weiter hinausgeschoben, damit unterdessen die ganze Ernte beendigt werden könnte. Sieben Wochen nach dem zweiten Tage des Hauptfestes, am funfzigsten Tage, sollte Pfingsten, das Fest der Getreideernte, auch Tag der Erstlinge, oder Fest der (sieben) Wochen gefeiert werden, mit Darbringung der Erstlinge sowohl durch die Priester als das ganze Volk. 5) Die Vorfeier des Herbstes am zehnten

des siebenten Monats war, wie Frühling, ein Buß- und Sühnfest, aber nicht bloß ein häusliches, sondern ein allgemeines, öffentliches Fest, der große Versöhnungstag, bestimmt, die ganze Gemeine aller Schuld der Vergangenheit zu entladen, damit sie mit heiterem Sinne das größte Freudenfest des Jahres feiern könnte. Ja nicht bloß die Gemeine, sondern auch die Priester und das Heiligthum mußten an diesem Tage entsühnt werden; daher die zweierlei Sühnopfer, rein priesterliche und sodann solche, welche sich auf die Gemeinde bezogen. Letztere bestanden aus dem vormosaisches Gepräge an sich tragenden Opfer der zwei Ziegenböcke, von denen der eine für Jahve, der andere für Azazel, einen bösen Geist der Wüste (ἀποπομπαῖος, averruncus, nicht einerlei mit dem späteren Satan, sondern ein Rest vormosaischer Religion), bestimmt war. 6) Das Hauptfest, Hüttenfest genannt, dauerte auch wieder vom funfzehnten an eine ganze Woche und wurde in hoher Freude und unter allgemeinster Theilnahme des ganzen Volkes gefeiert. Dieß gilt ganz besonders von dem achten Tage, der 7) das Schlußfest bildete, das durch Besuche des Heiligthums vom Lande her noch vorzüglich ausgezeichnet war und daher auch einen besonderen Namen führt: עֲצֶרֶת, πανήγυρις (3 Mos. 23, 36.). Dieß waren die sieben Jahresfeste, gleichsam sieben Jahressabbathe Israels.

Unter diesen sieben Festtagen sonderte aber das Gesetz wiederum drei mit der höheren Bedeutung ab, daß sie zugleich Wallfahrtstage seyen, an welchen sich die Männer des ganzen Volks wie Ein Leib um sein Heiligthum wie um seine Seele versammeln sollten: das Hauptfest im Frühling und das Funfzigtagfest (Pfingsten) im Frühling, sodann das Hauptfest im Herbste. Dreimal im Jahre sollten alle Männer Israels sich am unmittelbaren Anschauen des gemeinsamen äußeren Heiligthums und Mitempfinden seiner Opfer neu zum Dienste Jahve's stärken und vereinigt sich wieder als Ein großes einiges Volk ihres Gottes füh-

len. Freilich blieb auch hier die Wirklichkeit vielfach hinter der Forderung des Gesetzes zurück. Im Zusammenhang mit dieser Anordnung, wodurch die Feste des Herrn volksthümlich werden sollten, steht noch das Weitere, daß die Feste innerhalb des Jahvethums ihren vorher bloß natürlichen Sinn immer mehr verloren und einen eigenthümlichen israelitischen, der höheren Religion gemäßen Geist in sich aufnahmen. Dieselben Feste, welche anfangs bloß Naturfeste waren, wurden zugleich benutzt zu Festen der großen Thaten und Erfahrungen der Geschichte, ihre uralten Gebräuche im geschichtlichen Sinne aufgefaßt; das Paschahfest ward Beides: Fest der Verjüngung und Erlösung des neuen Jahres und Fest der großen Erlösung aus der ägyptischen Noth; ebenso wurde das Hüttenfest mit dem Andenken an das einstige Wohnen Israels in der Wüste in Verbindung gesetzt. Dem Pfingstfeste gaben erst die Rabbinen den geschichtlichen Sinn einer Erinnerung an die Gesetzgebung, bei dem Paschah- und Hüttenfest dagegen ist die Verschmelzung der geschichtlichen und der natürlichen Beziehung uralt und stammt wohl schon von Moses selbst.

Auf derselben Grundlage beruht nun weiter die Feier des siebenten Jahres, Sabbathjahres, in welchem das Feld, gemäß seinem göttlichen Anrecht auf ein gewisses Maß von Ruhe und Schonung, sollte ruhen, brach liegen dürfen, so daß man ihm gleichsam keine Schuld abforderte; daher heißt es auch Brachjahr oder Jahr des Nachlassens. Später, als sich die Sache allmählich schwerer ausführen ließ, eignete der Deuteronomiker wenigstens den Erlaß der Schulden diesem Jahre als wünschenswerth zu. Eine besonders eifrige Verwendung der übrig bleibenden Zeit dieses Jahres für Schule und Unterricht haben wir Grund vorauszusetzen nach der Andeutung 5 Mos. 31, 10—13., wo wir einem Reste dieser Sitte begegnen. War der Kreis von sieben solchen Sabbathjahren bald abgelaufen, so sollte das unmittelbar folgende funfzigste Jahr (eigentlich die letzte Hälfte

des neunundvierzigsten und die erste des funfzigsten Jahres) als Sabbath-Sabbathjahr oder sogenanntes Jubeljahr endlich die letzte Art von Stillstand für die irdischen Dinge im Reiche bringen, damit alles etwa Verwirrte auf seinen reinen Zustand zurückkehre. Es kann sich hierbei nur um die äußern Lebensgüter des Volkes handeln, um die allmählich entstandenen Unebenheiten zwischen Reichthum und Armuth der einzelnen Bürger. Diese Quelle der Unzufriedenheit und Umwälzung der Staaten sollte durch Wiederherstellung des Besitzes der Erbäcker nach den Häusern der ursprünglichen Besitzer im Jubeljahre beseitigt werden. Denn Jubel und Freude kehrten natürlich mit diesem Jahre in vielen Familien ein, und durch die lautesten Freudentöne verkündigten die Priester mit ihren Posaunen den Eintritt der allgemeinen Befreiung. Man hat durchaus keinen Grund zu bezweifeln, daß die Feier des Jubeljahres, so tief eingreifend auch seine Wirkungen auf eine Menge von Verhältnissen waren, zu Zeiten wirklich ausgeführt worden sey; es hat gewiß einst wirklich im Volksleben Israels Jahrhunderte lang bestanden. Allein mit der Abnahme der echten Gottesfurcht, worauf (3 Mos. 25.; 5 Mos. 15.) dieß Gesetz einzig gestützt seyn konnte, so wie dadurch, daß das Volk aus einem vorzüglich ackerbauenden ein lieber Handel und Gewerbe treibendes wurde, kam es, daß seit den salomonischen Zeiten die Beobachtung des Jubeljahres sichtbar abnahm, weßwegen auch der Deuteronomiker ganz davon schweigt und nur die Erlassung der Schulden im siebenten Jahre, so wie die Wiederherstellung der Leibesfreiheit zu retten sucht. Zur Zeit der großen Propheten im neunten und achten Jahrhundert war dieß Gesetz im Volksleben erstorben, wiewohl es in der Erinnerung und in den Bildern der Besseren fortlebte (Jes. 61, 2.).

## Zweiter Abschnitt.

Es kann nicht fehlen, daß beim Durchwandern des im Bisherigen geschilderten Gebiets dem Leser selbst mancher-

lei Bedenken, Zweifel und Fragen sich aufgedrängt haben. Der Stoff ist ja so reichhaltig; des Dunklen in diesen so ferne liegenden Dingen ist so viel; der Gang, die Anordnung, die Ansichten unseres Buches haben so stark ausgeprägte und überraschende Eigenthümlichkeiten, daß wir uns bei dem Gegebenen von ferne noch nicht beruhigen können und daß demgemäß eine Besprechung der hieraus sich ergebenden Bedenken dem Berichterstatter nicht erlassen werden kann.

1. Eine der ersten Gegenreden allgemeinerer Art möchte wohl die seyn, das Buch lasse bei allem Reichthum des Stoffes doch nicht Weniges vermissen, was man sonst in Schriften über die Alterthümer eines Volkes zu finden gewohnt sey. Um nichts zu sagen von dem Fehlen der gelehrten Zurüstung und Ausstattung, einer Rechenschaft des Verfassers über seine Stellung zu seinen Mitarbeitern auf dem Gebiete der israelitischen Alterthümer, so wie über den Stand dieser Wissenschaft in früherer und gegenwärtiger Zeit, jedenfalls möchte der eine und andere Leser erwartet haben genaueres Eingehen auf die Quellen, denen der Inhalt zu entnehmen sey, ferner eine Beschreibung des Landes, eine Schilderung des häuslichen Lebens, eine größere Berücksichtigung der äußeren Verhältnisse überhaupt, ein Bild der Gestaltung des Volkslebens, wie es sich zu verschiedenen Zeiten in der Wirklichkeit ausgeprägt hat u. dgl. Je mehr man von dem Verfasser bei seiner umfassenden Kenntniß und zarten Empfindung für das morgenländische Wesen überhaupt und das israelitische Alterthum insbesondere gerade in diesen Fragen befriedigende Antwort zu erhalten mit allem Grunde erwarten durfte, desto schmerzlicher möchte mancher Leser die genannten Lücken empfinden. Zwar enthält das Geschichtswerk selbst gerade über die wichtigeren Puncte, die man hier vermißt, sehr ausführliche und theilweise meisterhafte Abhandlungen; wir nennen namentlich das I. S. 259 ff. über die Lage und Beschaffenheit Palästina's

Gesagte. Die Geschichtsquellen aber sind bekanntlich ebendaselbst S. 15—256. besprochen und diese Erörterung wird natürlich bei diesem Anhang zum Hauptwerk vorausgesetzt. Auch sind ja im Eingang unserer Schrift die Gründe kurz angegeben, warum der Verfasser seinen Stoff auf das von ihm Gegebene beschränkt hat.

Dessenungeachtet läßt sich nicht in Abrede stellen, daß es am Platze gewesen wäre, häufiger auf die im Hauptwerk gegebenen Erörterungen über Gegenstände, die eben einmal zu den Alterthümern gehören, zu verweisen, die dort gefundenen und begründeten Ergebnisse kurz zusammenzufassen und damit den Bedürfnissen eines mit den besonderen Studien nicht bis ins Einzelne vertrauten Leserkreises entgegenzukommen. Und selbst innerhalb des vom Verfasser selbst umgrenzten Rahmens ist zum mindesten an Einem Puncte eine sehr fühlbare Lücke zurückgeblieben; wir meinen da, wo der zweite Theil von den Anforderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit beginnt. So gründlich und allseitig im Geschichtswerke die Gesetzgebung und besonders das Zehngebot beleuchtet wird, so war eine Besprechung dieses Gegenstandes, immerhin mit Berufung auf das schon Gesagte, aber zugleich mit kurzer und scharfer Zusammenfassung der früher aufgestellten Hauptsätze, im Zusammenhang unserer Schrift nicht zu umgehen. Wir kommen unten darauf zurück, wie ein bestimmteres Ausgehen gerade vom Dekalog dem ganzen zweiten Theile der Alterthümer so gut angestanden hätte. Ebenso verhält es sich mit dem Abschnitt über das Prophetenthum. Je schätzenswerther die Abhandlung des Verfassers hierüber ist, welche seiner Erklärung der Propheten des alten Bundes vorausgeschickt wird, um so mehr bedauert man es, daß derselbe von dem Rechte eines selbständigen Schriftstellers, die Ergebnisse seiner tiefen und gründlichen Forschungen wiederholt und in veränderter, dem Zusammenhang angemessener Form vorzutragen, gar zu spärlichen Gebrauch gemacht hat.

So wie das Buch einmal angelegt ist, d. h. bei der Art, wie darin immer die einzelnen Erscheinungen auf die tieferen Gründe zurückgeführt werden, möchte endlich selbst die Forderung nicht unzulässig erscheinen, es sollte ein einleitender Abschnitt in kurzen, scharfen Zügen ein Gesammtbild von dem Eigenthümlichen des Mosaismus a) gegeben haben, etwa so, daß die allgemeinen Grundwahrheiten von Gott und seinem Wesen an sich, wie in seinem Verhältniß zur

a) Sollen wir dieß Eigenthümliche und, wenn man will, specifisch Unterscheidende des Mosaismus in wenige Worte zusammenfassen, so möchten wir sagen: es besteht nicht bloß in diesen und jenen reineren Vorstellungen und Grundsätzen über Gott und göttliche Dinge, über des Menschen Stellung zu Gott u. dgl. (vgl. auch oben S. 148.), sondern außerdem noch 1) darin, daß diese und jene Grundwahrheiten des sittlichen und religiösen Lebens in einzelnen Persönlichkeiten und Offenbarungswerkzeugen, vor Allem in dem großen Gesetzgeber selbst Gestalt gewonnen haben; 2) darin, daß diese reineren und tieferen Wahrheiten nicht als Geheimlehre behandelt, sondern die Scheidewand zwischen Volksreligion und geheimer Weisheit der Priester oder Philosophen aufgehoben, der Grundsatz vom allgemeinen Priesterthum aufgestellt worden ist; 3) daß die großen Gedanken von Gott und göttlichen Dingen überhaupt und von einer Theokratie insbesondere nicht bloß in das Gemüth und Leben Einzelner, sondern in das wirkliche Leben eines ganzen Volkes eingeführt, zur Grundlage eines Staats gemacht und in einer Geschichte von Jahrhunderten durchgeführt worden sind. Diese Puncte sind es vornehmlich, welche dem Mosaismus den Charakter einer gottgewirkten, geoffenbarten Religion geben; dadurch steht er einzig und leuchtend da in der Geschichte der Menschheit; das besonders kann nie und nimmermehr aus dem natürlichen Entwickelungsgange der religiösen Anlage in der menschlichen Natur abgeleitet werden, so sehr auch alle nur irgend dienstbaren Mittel in dem Gange der Dinge, die Kraft einzelner Persönlichkeiten, deren Lebensgang und sonstige Erfahrungen und Kenntnisse, Errungenschaften anderer Zeiten, Völker und Geister, selbst die natürliche Beschaffenheit des heiligen Landes u. dgl., benutzt und verwendet wurden, um die göttlichen Keime auf möglichst einfache Weise sich entfalten und zur Reife kommen zu lassen.

gehen war, sondern darin nothwendig die Einheit des Reiches sich zusammenfassen mußte, nachdem sowohl die hohepriesterliche, als die richterliche, und endlich die in Eli und Samuel vereinigte priesterlich-richterliche Herrschaft sich als unzureichend gezeigt hatte (m. s. Gesch. Isr. II., 443.).

Dieselbe allgemeine Gestaltung des Lebens jener Gottherrschaft führte endlich noch ganz besonders zu der eigenthümlichen Bauart des äußeren Heiligthums hin, welches die heilige Mitte und der schönste Versammlungsort des ganzen Volkes werden sollte und wirklich in der Geschichte Israels fortwährend eine außerordentliche Wichtigkeit behielt. Anfangs, wie es scheint, nur die zeltartige Wohnung des großen Volksführers Moses wurde es in Folge der Empörung des Volks etwas entfernt vom Volkslager aufgestellt und galt von nun an als heiliger Sitz des Orakels (Offenbarungszelt) mit seinen drei streng geschiedenen Räumen. Auch hier begegnet uns, wie schon wiederholt, z. B. bei der Frage nach der Zulässigkeit eines erblichen Priesterthums inmitten eines Volkes, das selbst ganz priesterlich seyn sollte, oder bei der Wahrnehmung, daß das Jahvethum einerseits offenbar den Keim in sich trug, eine allgemeine Religion zu werden, andererseits so streng in die Schranken Eines Volkes sich einschloß, so lange es nicht anders seyn konnte, es begegnet uns hier dieselbe Erscheinung, daß Beides neben einander herging, sowohl die Heilighaltung einer heiligen Stätte und besonders eines Theils derselben, der Bundeslade mit den Gesetzestafeln, worin Alles unendlich Heilige und Wahre zusammengefaßt schien, als auch die Einsicht, daß selbst dieses Heiligthum nicht etwas durchaus Nothwendiges sey, daß jedes auch noch so große und kunstreiche Haus immer etwas der ganzen Hoheit Jahve's wenig Entsprechendes enthalte (2 Sam. 7, 6 ff.; Jes. 66, 1 ff.; Jer. 3, 16., auch 2 Mos. 20, 24., 24, 4.). — Theils hierin, theils noch insbesondere im Bau des Einzelnen, vornehmlich des *ἄδυτον*, bewährt es sich, daß die alte

Gottherrschaft, obwohl sie ihrem innersten Leben nach vom Heidenthum völlig verschieden war und so auch im Aeußeren jedes Bild der Gottheit ausschloß, doch in der geschichtlichen Wirklichkeit vorläufig noch vielfach in sein Wesen zurücksank.

III. Um aber den Uebeln zu begegnen, welche auch nach dem ganz neuen, reinen und heiligen Anfang bei der Stiftung der Gemeine unfehlbar sich einschleichen mußten und welche alle Opfer und alle Strafen nicht ganz zu vertilgen vermochten, traf die Weisheit Mosis Maßregeln, solchen Mängeln auf die rechte Art zu begegnen und die unvermerkt gestörte ursprüngliche Reinheit und Gesundheit des Ganzen überall wieder herzustellen. Die beiden bisher besprochenen Seiten der israelitischen Verfassung sollten noch durch weitere Bestimmungen ergänzt werden. So wie noch jetzt unsere in gewissen Fristen wiederkehrenden Reichs- und Landtage zu einem solchen großartigen Läutern aller Volksverhältnisse bestimmt sind, so wurde von dem großen Gesetzgeber Fürsorge getroffen, um in gewissen Fristen den göttlichen Anforderungen stärker zu genügen und das Fehlende zu ergänzen. Es wurden zu diesem Behuf die menschlichen Bemühungen und Anstrengungen gegen Gott, es wurde die Anwendung des Opfers aufs höchste gesteigert. Die Art, wie dieß geschah, knüpfte sich an den Sabbath, das höchste und zugleich eigenthümlichste Opfer des Jahvethums. Wie am gewöhnlichen Sabbath die Sorgen und Geschäfte des gemeinen Lebens ruhen, so sollte durch eine vielfache, ausgedehnte Anwendung der Siebenzahl des Sabbaths, so zu sagen, an größeren Sabbathen ein allgemeiner Stillstand des gewöhnlichen Volkslebens eintreten. An den in immer weiteren Kreisen wiederkehrenden größeren und größten Sabbathen sollte alles zum Reiche Jahve's gehörende Irdische immer wieder zu seiner ursprünglichen und nothwendigen Lauterkeit, Gesundheit und Gerechtigkeit zurückkehren. Und zwar sollte dieß

auf drei Gebieten stattfinden: die volksthümliche Religion und Sitte sollte in jedem Jahre wiederholt erfrischt und gestärkt werden; dem Grund und Boden des Volks sollte dieß im Laufe von Jahren zu Theil werden; endlich das ganze Reich sollte im Laufe der Jahrzehente und Jahrhunderte eine bis auf den tiefsten Grund zurückgehende Läuterung und Verbesserung erfahren.

So entsteht denn 1) ein Sabbathmonat, welcher als der siebente des Jahres zugleich alle übrigen jährlichen Feste, d. i. größeren Sabbathe, ebenso nach sich bestimmt, wie die Wochentage vom Wochensabbath abhängen; 2) ein Sabbathjahr, welches als das je siebente wiederkehrt; 3) ein großes Sabbathjahr, das funfzigste Jahr, als das siebente Sabbathjahr, so daß sich zuletzt immer ein halbes Jahrhundert an das andere knüpft; dieß ist das sogenannte Jubeljahr.

Es finden sich Spuren, welche das Vorhandenseyn vormosaischer Feste außer Zweifel setzen. Dieselben waren reine Naturfeste: zur Feier der Neu- und Vollmonde und sodann ein Frühlings- und ein Herbstfest. Letzteres war ein großes Dank- und Freudenfest mit ganz ländlichem Zuschnitt, das erstere aber hatte nicht einen so einfachen Charakter, sondern bestand aus zwei Theilen: 1) einem Sühnfeste mit einem Reinigungs- und Versöhnungsopfer im Hinblick auf die Sünden der Vergangenheit und auf die Sorge wegen der geheimnißvoll vorliegenden Zukunft (dem sogenannten Paschah, d. i. Vorübergang, Verschonung, einem eigentlichen Hausopfer); 2) einem Dankfeste für die Erstlinge des neuen Jahres, dem Feste der ungesäuerten Brode. Daß das Paschah und die letztgenannte Feier anfänglich getrennte Feste waren, folgt aus 3 Mos. 23, 5 f., Jos. 5, 10 f., 4 Mos. 28, 16 f., 2 Mos. 23, 15. Später hörte die Unterscheidung auf (5 Mos. 16, 1—8.).

Der überlegene Geist Mosis brachte nun vom Begriffe des Sabbaths aus in diese ganze Reihe möglicher heiliger Zeiten einen Gedanken und daher Ein festes Band und

Einen eben so klaren als schönen Zusammenhang. Und zwar war, wie im ganzen Jahvethum, so auch bei der Feier dieser Feste immer ein Gedoppeltes mit einander verbunden, der priesterliche Dienst und die Feier der Gemeinde. Gemäß der Heiligkeit der Siebenzahl war 1) der siebente Monat nach dem Jahresanfang (im Frühling) vor allen andern ausgezeichnet und so wurde bei der Bedeutung der Neumonde überhaupt, welche insgesammt wenigstens im häuslichen Kreise gefeiert wurden, der siebente Neumond unter öffentlicher Theilnahme als großes Fest gefeiert und von den Priestern am Heiligthum laut als solches verkündigt. Hierzu kamen sechs weitere Feste in der Art, daß die beiden festlichen Jahreszeiten, Frühling und Herbst, sich je in drei besondere Feste spalteten: Vorfeier, Hauptfeier, Nachfeier. Somit ist als zweites Fest zu merken die Vorfeier des Frühlingsfestes, begangen durch ein häusliches Sühnopfer, das Paschah, ursprünglich, wie die Vorfeier im Herbst, am zehnten, später in engerer Verbindung mit dem darauf folgenden Feste am vierzehnten des ersten Monats. Dieses Reinigungsfest mit seinem nachfolgenden Hauptfest galt als ein für alle Häuser, ja für die einzelnen Männer nie zu unterlassendes Heiligthum. 3) Das Hauptfest, das Fest des Ungesäuerten, dauerte eine ganze Woche. Ursprünglich reines Frühlingsfest erhielt das Ungesäuerte, das zunächst Sinnbild des Anfangs der Getreideernte gewesen war, im Laufe der Zeit eine höhere, geistige Bedeutung; es sollte Zeichen seyn der mit dem neuen Jahre wieder zu erstrebenden Reinheit des ganzen Hauses. 4) Das freudige Schlußfest des Frühlings wurde weiter hinausgeschoben, damit unterdessen die ganze Ernte beendigt werden könnte. Sieben Wochen nach dem zweiten Tage des Hauptfestes, am funfzigsten Tage, sollte Pfingsten, das Fest der Getreideernte, auch Tag der Erstlinge, oder Fest der (sieben) Wochen gefeiert werden, mit Darbringung der Erstlinge sowohl durch die Priester als das ganze Volk. 5) Die Vorfeier des Herbstes am zehnten

des siebenten Monats war, wie Frühling, ein Buß- und Sühnfest, aber nicht bloß ein häusliches, sondern ein allgemeines, öffentliches Fest, der große Versöhnungstag, bestimmt, die ganze Gemeine aller Schuld der Vergangenheit zu entladen, damit sie mit heiterem Sinne das größte Freudenfest des Jahres feiern könnte. Ja nicht bloß die Gemeine, sondern auch die Priester und das Heiligthum mußten an diesem Tage entsühnt werden; daher die zweierlei Sühnopfer, rein priesterliche und sodann solche, welche sich auf die Gemeinde bezogen. Letztere bestanden aus dem vormosaisches Gepräge an sich tragenden Opfer der zwei Ziegenböcke, von denen der eine für Jahve, der andere für Azazel, einen bösen Geist der Wüste (ἀποπομπαῖος, averruncus, nicht einerlei mit dem späteren Satan, sondern ein Rest vormosaischer Religion), bestimmt war. 6) Das Hauptfest, Hüttenfest genannt, dauerte auch wieder vom funfzehnten an eine ganze Woche und wurde in hoher Freude und unter allgemeinster Theilnahme des ganzen Volkes gefeiert. Dieß gilt ganz besonders von dem achten Tage, der 7) das Schlußfest bildete, das durch Besuche des Heiligthums vom Lande her noch vorzüglich ausgezeichnet war und daher auch einen besonderen Namen führt: עֲצֶרֶת, πανήγυρις (3 Mos. 23, 36.). Dieß waren die sieben Jahresfeste, gleichsam sieben Jahressabbathe Israels.

Unter diesen sieben Festtagen sonderte aber das Gesetz wiederum drei mit der höheren Bedeutung ab, daß sie zugleich W a l l f a h r t s t a g e seyen, an welchen sich die Männer des ganzen Volks wie Ein Leib um sein Heiligthum wie um seine Seele versammeln sollten: das Hauptfest im Frühling und das Funfzigtagfest (Pfingsten) im Frühling, sodann das Hauptfest im Herbste. Dreimal im Jahre sollten alle Männer Israels sich am unmittelbaren Anschauen des gemeinsamen äußeren Heiligthums und Mitempfinden seiner Opfer neu zum Dienste Jahve's stärken und vereinigt sich wieder als Ein großes einiges Volk ihres Gottes füh-

len. Freilich blieb auch hier die Wirklichkeit vielfach hinter der Forderung des Gesetzes zurück. Im Zusammenhang mit dieser Anordnung, wodurch die Feste des Herrn volksthümlich werden sollten, steht noch das Weitere, daß die Feste innerhalb des Jahvethums ihren vorher bloß natürlichen Sinn immer mehr verloren und einen eigenthümlichen israelitischen, der höheren Religion gemäßen Geist in sich aufnahmen. Dieselben Feste, welche anfangs bloß Naturfeste waren, wurden zugleich benutzt zu Festen der großen Thaten und Erfahrungen der Geschichte, ihre uralten Gebräuche im geschichtlichen Sinne aufgefaßt; das Paschahfest ward Beides: Fest der Verjüngung und Erlösung des neuen Jahres und Fest der großen Erlösung aus der ägyptischen Noth; ebenso wurde das Hüttenfest mit dem Andenken an das einstige Wohnen Israels in der Wüste in Verbindung gesetzt. Dem Pfingstfeste gaben erst die Rabbinen den geschichtlichen Sinn einer Erinnerung an die Gesetzgebung, bei dem Paschah- und Hüttenfest dagegen ist die Verschmelzung der geschichtlichen und der natürlichen Beziehung uralt und stammt wohl schon von Moses selbst.

Auf derselben Grundlage beruht nun weiter die Feier des siebenten Jahres, Sabbathjahres, in welchem das Feld, gemäß seinem göttlichen Anrecht auf ein gewisses Maß von Ruhe und Schonung, sollte ruhen, brach liegen dürfen, so daß man ihm gleichsam keine Schuld abforderte; daher heißt es auch Brachjahr oder Jahr des Nachlassens. Später, als sich die Sache allmählich schwerer ausführen ließ, eignete der Deuteronomiker wenigstens den Erlaß der Schulden diesem Jahre als wünschenswerth zu. Eine besonders eifrige Verwendung der übrig bleibenden Zeit dieses Jahres für Schule und Unterricht haben wir Grund vorauszusetzen nach der Andeutung 5 Mos. 31, 10—13., wo wir einem Reste dieser Sitte begegnen. War der Kreis von sieben solchen Sabbathjahren bald abgelaufen, so sollte das unmittelbar folgende funfzigste Jahr (eigentlich die letzte Hälfte

des neunundvierzigsten und die erste des funfzigsten Jahres) als Sabbath-Sabbathjahr oder sogenanntes Jubeljahr endlich die letzte Art von Stillstand für die irdischen Dinge im Reiche bringen, damit alles etwa Verwirrte auf seinen reinen Zustand zurückkehre. Es kann sich hierbei nur um die äußern Lebensgüter des Volkes handeln, um die allmählich entstandenen Unebenheiten zwischen Reichthum und Armuth der einzelnen Bürger. Diese Quelle der Unzufriedenheit und Umwälzung der Staaten sollte durch Wiederherstellung des Besitzes der Erbäcker nach den Häusern der ursprünglichen Besitzer im Jubeljahre beseitigt werden. Denn Jubel und Freude kehrten natürlich mit diesem Jahre in vielen Familien ein, und durch die lautesten Freudentöne verkündigten die Priester mit ihren Posaunen den Eintritt der allgemeinen Befreiung. Man hat durchaus keinen Grund zu bezweifeln, daß die Feier des Jubeljahres, so tief eingreifend auch seine Wirkungen auf eine Menge von Verhältnissen waren, zu Zeiten wirklich ausgeführt worden sey; es hat gewiß einst wirklich im Volksleben Israels Jahrhunderte lang bestanden. Allein mit der Abnahme der echten Gottesfurcht, worauf (3 Mos. 25.; 5 Mos. 15.) dieß Gesetz einzig gestützt seyn konnte, so wie dadurch, daß das Volk aus einem vorzüglich ackerbauenden ein lieber Handel und Gewerbe treibendes wurde, kam es, daß seit den salomonischen Zeiten die Beobachtung des Jubeljahres sichtbar abnahm, weßwegen auch der Deuteronomiker ganz davon schweigt und nur die Erlassung der Schulden im siebenten Jahre, so wie die Wiederherstellung der Leibesfreiheit zu retten sucht. Zur Zeit der großen Propheten im neunten und achten Jahrhundert war dieß Gesetz im Volksleben erstorben, wiewohl es in der Erinnerung und in den Bildern der Besseren fortlebte (Jes. 61, 2.).

## Zweiter Abschnitt.

Es kann nicht fehlen, daß beim Durchwandern des im Bisherigen geschilderten Gebiets dem Leser selbst mancher-

bei Bedenken, Zweifel und Fragen sich aufgedrängt haben. Der Stoff ist ja so reichhaltig; des Dunklen in diesen so ferne liegenden Dingen ist so viel; der Gang, die Anordnung, die Ansichten unseres Buches haben so stark ausgeprägte und überraschende Eigenthümlichkeiten, daß wir uns bei dem Gegebenen von ferne noch nicht beruhigen können und daß demgemäß eine Besprechung der hieraus sich ergebenden Bedenken dem Berichterstatter nicht erlassen werden kann.

1. Eine der ersten Gegenreden allgemeinerer Art möchte wohl die seyn, das Buch lasse bei allem Reichthum des Stoffes doch nicht Weniges vermissen, was man sonst in Schriften über die Alterthümer eines Volkes zu finden gewohnt sey. Um nichts zu sagen von dem Fehlen der gelehrten Zurüstung und Ausstattung, einer Rechenschaft des Verfassers über seine Stellung zu seinen Mitarbeitern auf dem Gebiete der israelitischen Alterthümer, so wie über den Stand dieser Wissenschaft in früherer und gegenwärtiger Zeit, jedenfalls möchte der eine und andere Leser erwartet haben genaueres Eingehen auf die Quellen, denen der Inhalt zu entnehmen sey, ferner eine Beschreibung des Landes, eine Schilderung des häuslichen Lebens, eine größere Berücksichtigung der äußeren Verhältnisse überhaupt, ein Bild der Gestaltung des Volkslebens, wie es sich zu verschiedenen Zeiten in der Wirklichkeit ausgeprägt hat u. dgl. Je mehr man von dem Verfasser bei seiner umfassenden Kenntniß und zarten Empfindung für das morgenländische Wesen überhaupt und das israelitische Alterthum insbesondere gerade in diesen Fragen befriedigende Antwort zu erhalten mit allem Grunde erwarten durfte, desto schmerzlicher möchte mancher Leser die genannten Lücken empfinden. Zwar enthält das Geschichtswerk selbst gerade über die wichtigeren Puncte, die man hier vermißt, sehr ausführliche und theilweise meisterhafte Abhandlungen; wir nennen namentlich das I. S. 259 ff. über die Lage und Beschaffenheit Palästina's

Welt und zum Menschen, von der Verwirklichung dieser Wahrheiten in dem israelitischen Staate, von der Ausprägung dieser allgemeinen Grundsätze in den besonderen Ansichten und Forderungen, Handlungen und Gebräuchen zusammengestellt und der Ausführung des Einzelnen wären zu Grunde gelegt worden. Wir vermissen mit Einem Worte ein Kapitel etwa mit der Ueberschrift: Kern der alttestamentlichen Religion.

2. Täuschen wir uns nicht, so betrifft ein weiteres Bedenken des Lesers, dem wir gleichfalls Worte leihen müssen, die auf den ersten Anblick höchst auffallende Zerrissenheit des Inhalts, die selbst dann, wenn man die Anordnung des Verfassers im Allgemeinen gut heißen wollte, unzulässig erscheint. Wer sucht in dem zweiten Hauptheile, der von den Anforderungen der Heiligkeit spricht, das Einzelne über Priester und Leviten, ihre Kleidung, Unterhalt, über das heilige Zelt, über das Gerichtswesen? Ist es nicht ein störender Sprung, wenn in dem Abschnitt über die Einigung des Reichs von der Erörterung des Verhältnisses zwischen der Priester- und Volksherrschaft zu dem Artikel vom Gericht und von diesem zu der Bauart des äußeren Heiligthums übergegangen wird? Jeder Leser, der die Inhaltsanzeige überblickt, sucht derlei unter der Rubrik: die heiligen Aeußerlichkeiten, womit der erste Theil schließt. Auch findet er es ungehörig, daß über nicht wenige Puncte an mehreren, ganz auseinander liegenden Orten gesprochen ist, statt daß jeder an seinem Theile ein- für allemal abgehandelt würde. Er findet z. B. in der Inhaltsangabe unter dem Titel: heilige Zeiten, heilige Menschen u. dgl., ganz wider Erwarten weder die Feste, noch den Sabbath, noch die Priester ausführlich besprochen, sondern nur kurz erwähnt, dagegen anderwärts, wo er es nicht sucht, tritt ihm das Vermißte in überraschender Umgebung entgegen. Solche Wiederholungen und ungewöhnliche Verbindungen erscheinen allerdings sehr befremdlich. Uebrigens haben wir ja auf einem verwand-

ten Gebiet, dem der Sprachwissenschaft, öfters die Erfahrung gemacht, daß wir in einer wissenschaftlich angelegten, in grammatischer Weise geordneten Grammatik gar Vieles in ganz anderen Zusammenhang gestellt finden, als wir es nach den herkömmlichen Sprachlehren zu erwarten gewohnt waren, daß aber doch der wissenschaftliche Sprachforscher mit seiner Ordnung uns am Ende völlig im Rechte zu seyn schien. Deßhalb werden wir uns wohl hüten, den Meister, der uns in seinen Sprachlehren gerade durch solche überraschende Neuerungen mehr- als einmal erst das rechte Licht aufgesteckt hat, wegen solcher Einzelnheiten in seinen geschichtlichen Arbeiten alsbald unwissenschaftlicher Behandlung zu zeihen und ohne Weiteres in dieser Beziehung ein absprechendes Urtheil über seine Leistung abzugeben. Wir werden vielmehr

3) die Hauptfrage scharf ins Auge fassen, was von der Anordnung des Stoffs überhaupt, von der Vertheilung desselben in die drei Haupttheile und deren Richtigkeit zu halten sey.

Die zunächst sich aufdringende Einwendung dagegen, daß nämlich im A. T. selbst nirgends eine Spur sich finde, die zu der Eintheilung nach den drei Hauptabschnitten unseres Buchs berechtigte, werden wir allerdings sogleich zurückweisen. In den sogenannten mosaischen Schriften sind die nach unsern Begriffen verschiedenartigsten Grundsätze, Forderungen, Gesetze unterschiedslos neben einander gestellt; Speisegebote und sonstige Vorschriften über die Aeußerlichkeiten des religiösen, wie des bürgerlichen Lebens treten in bunter Reihe mit den Sittengesetzen auf; bei absichtlicher Verletzung irgend eines Heiligthums des Volks ist mit gleicher Entschiedenheit die Todesstrafe gedroht, wie bei der Verletzung des Menschenlebens; kurz, das Ewige am Mosaismus und das, was uns an demselben als veränderlicher Bestandtheil erscheint, ist in den Urkunden selbst in keinerlei Weise geschieden.

Das Auffallende und Anstößige dieser Erscheinung wis-

sen wir leicht zurecht zu legen: für reine Sittlichkeit das Volk zu bilden, war damals noch nicht möglich; zuerst mußten, um eine Grundlage für sittliche und religiöse Ordnung zu finden, alle möglichen Lebensverhältnisse des Menschen unter den religiösen Gesichtspunct gestellt werden; weil aber jene damalige Entwickelungsstufe überhaupt die des Gesetzes war, so war es vor der Hand nothwendig, dem späteren christlichen Grundsatze, daß allerdings das ganze Gebiet des menschlichen Lebens von religiösem Geiste getragen, durchdrungen und vergeistigt werden müsse, in einer Menge von Geboten, auch über scheinbar ganz äußerliche und kleinliche Dinge, gewissermaßen eine greifbare Gestalt zu geben. Bei genauer Erwägung befremdet es nimmermehr, daß alle Arten von Wahrheiten, Grundsätzen, Gesetzen und Anordnungen ganz in gleicher Weise als Forderungen Gottes an den Menschen auftreten und es von allen heißt: das sollst du — annehmen, glauben, thun und beobachten, um der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, theilhaftig zu werden. So gewiß dieß ist, so ist auf der anderen Seite unzweifelhaft, daß ein christlicher Schriftsteller, ein wissenschaftlicher Geschichtsforscher vollkommen in seinem Rechte ist, wenn er an sich selbst die Forderung stellt, in diese bunte Menge des mannichfaltigsten Inhalts eine unsern Begriffen entsprechende Ordnung zu bringen. Somit kann gewiß nicht so im Allgemeinen unserem Verf. entgegengehalten werden, die Bibel unterscheide nicht zwischen Werken gegen Gott und zwischen göttlichen Anforderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit, deßhalb sey auch diese seine Eintheilung unberechtigt. Als christlicher Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts mußte er vermittelst formeller Anwendung seiner wissenschaftlichen Gedanken eine in den mosaischen Schriften nicht gegebene Anordnung des Stoffes selbständig suchen.

Eine andere Frage aber ist, ob er die allen Anforderungen entsprechende Eintheilung durchaus gefunden habe. Und diese Frage müssen wir verneinen. Zwar ist manches Ein-

zelne, was zur Rechtfertigung der Anordnung gesagt ist, z. B. S. 5 f., auf den ersten Anblick bestechend, anderes dem Inhalt Angehörige erhält durch die vom Verf. demselben angewiesene Stellung ein überraschend neues Licht, wie der Sabbath, die Festkreise; auch beredet man sich vielleicht anfänglich, es gebe unser Buch nur die altherkömmliche Unterscheidung von Ritual- und Sittengesetz in tieferer Fassung und eigenthümlicher Anwendung. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch letztere Vermuthung als unrichtig, und die Anordnung, so wie die dieselbe begründende Auffassung wesentlicher Stücke erweist sich vielfach mehr als geistreich und blendend, denn als wahr und überzeugend.

Dieses Urtheil müssen wir namentlich über einen einzelnen Punct aussprechen, dessen Behandlung zwar augenblicklich anspricht, bei genauerer Prüfung aber etwas Schiefes und eben damit das Ganze sogar Verwirrendes hat, über die Bedeutung, welche dem Sabbath angewiesen wird. Gut zwar und höchst lehrreich ist, was unser Verf. zur Abwehr falscher Ansichten über denselben vorbringt; der Sabbath ist kein fremdländisches Institut, kein Saturnustag, aber er ist auch kein Opfer [a]). Wir können selbst Fasten und Nasiräerthum nur entfernt mit den Opfern zusammenstellen, noch viel weniger aber den Sabath. Derselbe ist ein Ruhe- und Freudentag für Menschen und Nutzthiere, durch Enthaltung von aller Arbeit, allem Verkehr und durch ein besonderes Brandopfer gefeiert, wohl auch nach 2 Kön. 4, 23. und nach Josephus verbunden mit andächtiger Beschäftigung mit dem Gesetz. Doch auch abgesehen von diesen letzteren, allerdings nicht starken Beweisstellen, haben wir, wie auch der Verf. sagt, nicht das Hauptgewicht auf das negative

a) Allerdings, wenn wir die vom Verf. gegebene Begriffsbestimmung des Opfers als richtig anerkennen müßten, ließe sich verlangen, daß wir folgerichtig auch seine Ansicht vom Sabbath theilten. Aber es wird unten S. 189 f. nachgewiesen werden, daß eine engere Fassung dieses Begriffs durchaus nöthig ist.

Merkmal der Enthaltung von Arbeit, sondern darauf zu legen, daß der Sabbath weiter ein Tag des Herrn, ein Tag geistiger Sammlung war. Während nun jenes erstere Merkmal, die Verzichtleistung auf Arbeit und den damit zu erzielenden Gewinn, noch zur Noth zur Vergleichung mit den Opfern berechtigt, ist es dagegen gerade das Letztere und Wichtigere, wodurch sich der Sabbath vom Opfer wesentlich unterscheidet; es gehört dieses Institut weit mehr dem rein sittlichen Gebiet a) an und deßhalb steht es auch im Zehngebot, das vom Opferwesen nichts aufgenommen hat. Der Sabbath, der immerhin nach Einer Seite hin eine Vergleichung mit den Opfern zuläßt, erscheint im Zusammenhange der Gesetzgebung durchaus als ein Glied in der Kette der göttlichen Anforderungen, deren Hauptsatz ist: du sollst heilig seyn. Diese Seite des Sabbaths in Verbindung mit dem dasselbe besagenden Satze, derselbe sey eine Nachbildung des göttlichen Thuns, ist es auch, was dem Sabbath seinen bleibenden Platz im christlichen Bewußtseyn und in der christlichen Kirche verschafft hat, nicht aber sein Charakter als geistiges Opfer, eine Auffassung, die immerhin etwa einer homiletischen Behandlung, nicht aber einer wissenschaftlichen Erörterung der Sache sich empfehlen mag.

Dieser Mißgriff in Betreff des Sabbathbegriffs erklärt, bei der Bedeutung, welche der Sabbath für viele andere Theile des Cultus hatte, nicht Weniges von dem, was uns an der Anordnung des Buches stört, doch nicht Alles. Der schon oben berührte Umstand, daß dieselben Gegenstände in beiden ersten Haupttheilen zur Sprache kommen und gleichsam selbst nicht zu wissen scheinen, ob sie da oder dort Unterkunft finden sollen, macht uns mehr als bedenklich, ob die ganze Anordnung eine auf innerer Nothwendigkeit beruhende sey. Zwar kann es nicht fehlen, daß die nämliche Sache,

a) S. Weiteres hierüber unten S. 193.

je nachdem sie von dieser oder jener Seite betrachtet wird, auch bei ganz gerechtfertigter wissenschaftlicher Eintheilung in dem einen Theile und in einem andern besprochen oder wenigstens berührt werden muß; aber das ist das Bedenkliche, wenn der Leser unschlüssig wird, ob der Verf. dieselbe Sache nicht mit gleich viel Recht dem einen oder andern Theile hätte zuweisen können. Wo das der Fall ist, muß im Eintheilungsgrund oder sonst wo noch ein tieferer Fehler stecken. Nun aber fragen wir: wenn der Israelit sich um Schonung des eigenen oder fremden Lebens, um Vermeidung unreiner Speisen u. dergl. bemühte, hatte er dabei nicht ganz denselben Zweck, wie bei seiner Beobachtung des Sabbaths, der Beschneidung, des Opferwesens, wollte er nicht mit Allem sich der Gnade, des Wohlgefallens seines Gottes versichern, war nicht jenes so gut wie dieses eine Bestrebung, ein Werk gegen Gott? Somit haben wir gewiß kein Recht, Dinge, die so wesentlich Eins sind, als zweien innerlich verschiedenen Gebieten angehörige Stücke auseinander zu halten, und doch thut dieß unser Verfasser. Hinwiederum sind Gebet, Gelübde, Sabbathfeier, Fasten, Naziräerthum doch wohl auch Anforderungen an den Menschen, sich einer Heiligkeit, die vor Gott gilt, theilhaftig zu machen, so gut als die Pflichten gegen Weib und Kind, gegen Schutzbefohlene u. dgl. Und doch weist unser Buch die letzteren dem zweiten, jene Stücke aber dem ersten Theile zu.

Was mag doch wohl die Fäden des vielfach so schönen Gewebes einigermaßen verschoben haben? Wenn wir uns nicht ganz täuschen, liegt der Grund darin, daß der Verf. dießmal a)

a) Diese Ausstellung der ewald'schen Geschichtsforschung im Allgemeinen zu machen, wäre höchst unbillig. Wir möchten vielmehr sagen, daß bei aller Freiheit der Kritik, die derselbe in geschichtlichen Dingen übt, gerade die zarte Scheu und demüthige Anerkennung dessen, was er als sicher beglaubigte Thatsachen und offenbare Leuchten der Geschichte ansieht und verehrt, diesen Bibelforscher auszeichnet vor Andern, die mit Unrecht als in gleichem Lager mit ihm kämpfend betrachtet werden, die aber in ganz anderem Geiste die Bibel meistern wollen.

in einigen Hauptpuncten den eigenen Gedanken zu viel Recht eingeräumt hat gegenüber von dem Stoffe, den er zu behandeln hat, daß er die moderne Vernunft, statt sie bloß zur formellen Regelung des Gegebenen zu benutzen, hat übergreifen lassen in das Gebiet der Sache selbst, als dürfte sie auch damit nach eigenem Belieben schalten. In Folge dessen hat er übersehen, daß die Geschichte und der Text der Bibel nie und nirgends Fasten, Nazirärthum, Beschneidung und noch weniger den Sabbath als Opfer bezeichnet, weder eigentlich noch uneigentlich so nennt, ein Stillschweigen, das dießmal um so beweisender ist, als gerade der Opferbegriff eine so große Rolle im ganzen, auch im israelitischen Alterthum spielt. Noch wichtiger ist aber ein Anderes und Allgemeineres, daß nämlich der durch die ganze Bibel hindurchgehende Unterschied zwischen den Forderungen der Sittlichkeit und Religiosität, welche an den Willen des Menschen gemacht werden, und zwischen dem, was durch die Opfer bewirkt werden soll, eine Ergänzung zu seyn eben jener andern sittlichen Seite der Religion, geradezu übersehen und verwischt wird. Daß der Mensch neben der Sittlichkeit noch etwas Anderes außer ihm brauche, um zum Frieden mit Gott zu gelangen [a]), hat das ganze Alterthum geahnt und dieser Ahnung in dem Institute der Opfer den Ausdruck gegeben. Allerdings erwachte in den tiefer Blickenden früh die Einsicht, daß diese Art von Opfern, wie sie das Heidenthum und auch der levitische Gottesdienst aufstellte, nicht zum Zwecke führe; aber die Propheten, welche eben diese Reformation anbahnten und theilweise durchführten, ließen dennoch bei allem Verständniß, daß Liebe größer sey, denn

---

a) Ein sacrificium propitiatorium, id est opus satisfactorium pro culpa et poena, hoc est reconcilians Deum seu placans iram Dei, seu quod meretur aliis remissionem peccatorum, wie die Apolog. confess. Aug. p. 253 seq. sagt und diese Art von Opfer scharf vom sacrificium εὐχαριστικόν, zu denen auch bona opera sanctorum gehören, unterscheidet.

Opfer, den Opferbegriff nicht ganz fallen, wie denn keine tiefere Religion davon ablassen kann, und sprachen wenigstens ein Bedürfniß nach einem Opfer in höherem, nicht levitischen Sinne aus, in der Ahnung eines sich für das Ganze opfernden persönlichen Messias; und diesem Bedürfniß entsprach sofort, als die Zeit erfüllet war, — das Heilswerk Christi (m. vgl. unten S. 194.).

4) Doch auch in vielen Puncten, wo der Verf. sich an das Bibelwort hält und darauf seine Folgerungen und Ergebnisse gründet, sind wohl den meisten Lesern Bedenken aufgestiegen, ob nicht da und dort einer Angabe des Textes Gewalt angethan oder zu viel Beweiskraft zugeschrieben worden sey, ob nicht manchmal statt sicherer Thatsachen bloße Vermuthungen geboten und beides ohne gehörige Scheidung unter einander gemischt werde, ob überhaupt die Stellung, die der Verf. zu den biblischen Urkunden einnimmt, nicht eine zu kecke und freie sey. Es wäre nicht undenkbar, daß Solche, die besonders in letzterwähnter Beziehung aus dem bisher Mitgetheilten Mißtrauen gegen den Verf. geschöpft haben, oder, was leider in unsern Tagen des Parteiwesens so häufig ist, schon zum voraus gegen ihn eingenommen sind, bereits ihr Urtheil über das Buch abschließend, sagen könnten, was daran wahr sey, halten sie nicht für neu und sonderlich beachtenswerth, was es aber Neues bringe, sey nicht wahr und der Beachtung unwerth. Ein derartiges Urtheil wäre aber das unbilligste von der Welt. Vielmehr wird sich uns bei genauerer Prüfung solcher Einzelnheiten und Erwägung der obigen Bedenken herausstellen, daß allerdings hie und da der geistreichen Combination zu viel Raum gegeben, einzelnen Beweisstellen zu kecke Resultate entnommen sind, daß aber andererseits über nicht wenige und gerade über wesentliche Stücke des israelitischen Alterthums ein höchst erfreuliches Licht verbreitet worden ist und daß insbesondere die Totalanschauung des Verf., seine Stellung zu den Quellen und der Geschichte dieses Alterthums, sein tiefes Eindrin-

gen, Einempfinden möchte man sagen, in die leitenden und treibenden Grundgedanken desselben auch in diesem Buche sich im Ganzen des Beifalls aller unbefangenen und stimmfähigen Beurtheiler, des Danks vieler wahrer und warmer Freunde des Bibelworts und unserer evangelischen Kirche wird zu erfreuen haben. Vielfach dadurch belehrt, angeregt und in seiner Liebe zum Worte Gottes gestärkt, wird Mancher von dem Buche sagen, daß selbst da, wo er nicht zustimmen könne und wo der Meister zu irren scheine, zwar nicht „mit ihm zu irren Gewinn bringe", wohl aber der eifrige und tiefsinnige Forscher biblischer Wahrheit sich nicht verborgen und ihm heilsamen Anstoß zu weiterem Nachdenken und Streben gegeben habe.

Dieses Gesammturtheil zu begründen und zugleich da und dort einen bescheidenen Versuch zu machen, einige dunklere Partien der israelitischen Alterthümer aufzuhellen, möge die Aufgabe der noch folgenden Bemerkungen seyn.

Sollen wir zuvörderst die Stücke bezeichnen, in denen nach unserem Dafürhalten mehr sinnreiche Combination als sicher begründete Wahrheit zu Tage tritt, so ist der Abschnitt über die verschiedenen Zeitalter (S. 109 f., vgl. Gesch. Isr. I. S. 94.), das über die Siebenzahl der Feste Gesagte, die Behauptung, daß die sogenannten Höhen Sinnbilder des Heiligen in Gestalt kegelförmiger Steine gewesen seyen, entschieden hierher zu rechnen.

Allerdings, um mit dem Letztgenannten zu beginnen, geht ganz augenscheinlich aus Jer. 7, 31. 32, 35. 2 Kön. 17, 9. hervor, daß zu gewissen Zeiten darunter nicht wirkliche Höhenpuncte verstanden worden seyen. Auch ist die von Thenius versuchte Erklärung in Winer's Zeitschr. f. th. W. II, 1, 143. und in seinem Commentar zu 1 Sam. 9, 12., daß das Wort einen abgesperrten Platz bezeichne, sowohl sprachlich als sachlich betrachtet, nicht genügend. Aber die Erklärung der dunkeln Sache in unserem Buche ist gleichfalls unbefriedigend; denn es kommt nirgends eine Andeutung vor,

daß diese Höhen eines und dasselbe mit den auch im israelitischen Alterthum verehrten heiligen Steinen seyen; ferner gibt die Wortbedeutung dazu kein Recht, und die auffallende Duldung des Höhencultus neben dem levitischen Gottesdienste läßt Alles eher vermuthen, als daß gar die Vermischung mit kenanitischen Wesen darin enthalten sey. Dieß könnte man zur Noth noch erklärlich finden, wenn jene Steine ursprünglich Meteorsteine waren, oder auch, wenn durch dieselben ein Sinnbild des auf dem Wasser schwebenden Erdballs gegeben werden sollte, eine Annahme, zu deren Gunsten sich etwa eine von den Erklärern gewöhnlich übersehene, aber sehr wichtige Stelle bei Curtius 14, 7. a. E. anführen ließe. Da nun aber, was mir das Wahrscheinlichste ist, jene wunderlichen kenanitischen Steinbilder, deren Verbreitung sich so weit erstreckte und die nach Tacitus auch im Tempel der Venus zu Paphos sich fanden, mit dem Phallusdienste in Verbindung gestanden haben mögen, so darf um so weniger etwas so ganz Unisraelitisches mit diesem in Israel so schonend behandelten Cultus in Zusammenhang gebracht werden. Wir thun also besser daran, in Betreff der räthselhaften Höhen zu sagen, daß dieselben mit dem auch bei Israel tief eingewurzelten Glauben an die Heiligkeit der Höhen der Erde im Zusammenhang gestanden und ursprünglich wirkliche natürliche Höhen gewesen seyen, später aber möchte derselbe Name für kleinere Separatheiligthümer überhaupt, abgesehen von der Oertlichkeit, sich erhalten haben.

Eben so unhaltbar möchte die Annahme der Siebenzahl der Feste seyn. So ansprechend der Gedanke auf den ersten Anblick ist, so spricht doch entschieden dagegen, daß die Bücher Mosis dieß nirgends erwähnen, geschweige so hervorheben, wie es unter dieser Voraussetzung zu erwarten wäre; daß namentlich die Begründung der Annahme des siebenten Festes ungenügend, auch die Trennung des Paschah von dem Feste der ungesäuerten Brode als einer besonderen Feier mehr nur Vermuthung ist, endlich, daß das Zusammenfallen die-

ser zwei ebengenannten Feste, was jedenfalls später eintrat, unerklärlich wäre, wenn auch nur in der Ueberlieferung der Glaube gelebt hätte, Moses habe eine siebenfache Festfeier im Jahre angeordnet.

Noch häufiger aber finden wir uns in dem Falle, von dieser und jener Behauptung unseres Buches sagen zu müssen, sie könne zwar nicht als entschieden unrichtig, aber auch nicht als gehörig begründet gelten. Leser, die sich unserem Verf. mit einem gewissen Zutrauen hingeben, werden auch da, wo die Beweise nicht völlig ausreichen, manche auch keckere Versicherung auf Treu' und Glauben hinnehmen und das zu fester Begründung Mangelnde zurecht zu legen oder zu ergänzen suchen, während allerdings andere, durch den zuversichtlichen Ton, mit dem auch da, wo ein non liquet am Platz wäre oder eine Sache als bloße Vermuthung gegeben werden sollte, statt dessen aber als von etwas ganz Gewissem und Abgeschlossenem gesprochen wird, zurückgestoßen, desto unzugänglicher selbst in solchen Fällen sich zeigen werden, wo der Verf., hätte er weniger zuversichtlich gesprochen, sicherlich Anerkennung gefunden haben würde. Wir leugnen nicht, daß wir uns selbst zur ersten Leserclasse rechnen. Man erwartet vielleicht von einem Berichterstatter, er müsse sich auf die Seite der Letzteren, der Mißtrauischen und Schärferen, stellen, wird es aber auch nicht verargen, wenn derselbe eben einmal eine größere Dosis von Vertrauen mitbringt, zumal wenn er so ehrlich ist, dieß zuzugestehen, und weiter, wenn — Gründe vorhanden sind, gegen das Mißtrauen selbst wieder mißtrauisch zu seyn, und hinwiederum das Vertrauen selbst keineswegs ein blindes, unbedingtes ist, sondern theils, wie bisher zu verspüren war, bei entschiedenen Mängeln nicht festhalten will, was sich nicht halten läßt, theils aber in zweifelhafteren Fällen sich vor sich selbst und Andern zu rechtfertigen bemüht.

Es kommt nämlich zweierlei gar sehr in Betracht, einmal die Beschaffenheit des Stoffs und sodann die Eigen-

thümlichkeit des Bearbeiters. Das Eine macht in solchen Dingen des fernen Alterthums eine ganz sichere, mathematische Gewißheit nicht selten ganz unmöglich, mit wenigen Mitteln muß öfters sehr viel erreicht, Wichtiges entschieden oder wenigstens zu einiger Klarheit gebracht werden; das Andere entschuldigt zum mindesten Vieles, was einer solchen Gewißheit zu ermangeln scheint, und heißt uns bedenken, daß Bahn brechende Geister zum Theil andere Aufgaben haben und somit auch andere Beurtheilung beanspruchen dürfen, als solche Schriftsteller, die zum Sammeln, Verarbeiten, auch wohl Nachbessern berufen sind a). Die Hauptsache ist ja doch, daß ein solcher keckerer und origineller Geist den Eindruck macht, daß es ihm einestheils redlich um Wahrheit zu thun sey und daß er anderntheils die Kraft besitze, sein Gebiet mit umfassendem Blicke zu bemeistern, im Ganzen eine aus voller Tiefe geschöpfte Anschauung zu bewähren und in wesentlichen Stücken, wo hundert Andere bei allem Eifer und Wahrheitsstreben nur wie in der Dämmerung sehen, ein helles Licht aufzustecken. Immerhin mag ein Solcher in Einzelnheiten irren, vielleicht ausschweifender irren, als Andere, aber nicht nur fürs Ganze sind seine Leistungen dennoch unschätzbar, sondern, und das eben möchte hier gerechtfertigt werden, in vielen Fällen verdient ein halber Beweis, eine Ahnung und Andeutung von ihm entgegenkommendes Zutrauen und jedenfalls die rücksichtsvollste Prüfung. Denn gleichwie für ein zartes sittliches Gewissen ein oft unbedeutendes Zeichen bedeutsam wird, so ist es mit zart organisirten und fein spürenden wissenschaftlichen Geistern, die oft gerade aus dem unscheinbarsten Gestein noch die köst-

---

a) Man vergl. in dieser Beziehung z. B. die deutsche Mythologie von Grimm, die gleichermaßen eine Menge solcher Behauptungen enthält, welche, obgleich nicht ganz streng beweisbar, von einem solchen Führer geboten und aus so bewährter Totalanschauung herausgesprochen, dennoch eben sich Zutrauen erwerben und eine zuversichtliche Zustimmung abnöthigen.

lichsten Körner edlen Metalls herausklopfen. Man halte diese etwas abschweifenden Gedanken dem Bestreben zu gute, nicht allein das obige Zutrauensgeständniß zu rechtfertigen und den nachfolgenden Erörterungen noch günstiges Gehör zu verschaffen, sondern es insbesondere auch in Rücksicht auf das größere Geschichtswerk laut und dankbar auszusprechen, was mir die deutsche Bibelwissenschaft an Heinrich Ewald zu haben scheint. Beispiele werden das Gesagte noch klarer machen und zugleich Gelegenheit zu einigen vielleicht nicht unwichtigen Bemerkungen geben.

Gleich anfangs hat wohl die Behauptung, auch bei Israel zeigen sich Spuren, daß bei den Opfern der Gedanke an einen der Gottheit bereiteten Genuß hereinspiele, überrascht und vielleicht befremdet. Den Einen mag dieß als etwas zu Niedriges erscheinen, noch Mehrere werden sagen, diese Ansicht so keck auszusprechen, liegen viel zu wenig Gründe vor. Allerdings wäre dieselbe vielleicht etwas vorsichtiger vorzutragen gewesen, etwa in der Art: Wir treffen in dem Opfer der Schaubrode auf eine Vorstellung und Sitte, welche bei Israel nur diese eine Knospe getrieben, während sie bei andern Völkern (man denke an die lectisternia der verschiedensten Religionsstufen der älteren und neueren Zeit und vergleiche auch Virg. Aen. 2, 764., übrigens auch Bähr's Symb. I, 438. und Winer im Realwörterb. u. d. W. Schaubrode) zu üppigen Zweigen sich ausgebildet hat, ähnlich wie unter den Sprachen die eine in dieser, die andere in einer anderen Wort- oder Satzbildung besonders stark ist, und was die eine in reichen Bildungen entfaltet hat, davon eine andere vielleicht nur schwache Ansätze an sich wahrnehmen läßt. In der Hauptsache aber müssen wir dem Verf. vollkommen Recht geben und freuen uns des von ihm hierin eröffneten neuen und klaren Gesichtspunctes.

Außer den im Buche angegebenen Beweisen möchte auch die Anwendung des Salzes bei den Opfern, vielleicht deß-

gleichen die des Oels dafür sprechen. Die tiefere Deutung 3 Mos. 2, 13., daß das Opfer durch das Salz als Sinnbild eines stets erneuerten Bundes mit Gott bezeichnet werden solle (in uns. B. S. 35.), ist damit nicht ausgeschlossen, dürfte indessen als eine erst spätere sinnreiche Auffassung des längst bestehenden Gebrauchs zu betrachten seyn. Anfänglich aber scheint es nicht sowohl der Gedanke an den Salzbund, als der Mangel des Sauerteigs auf der einen und der Wunsch, der Gottheit einen angenehmen (Geruch und) Genuß zu bereiten, auf der andern Seite gewesen zu seyn, was ein Salzen der Opfer nicht bloß aus dem Pflanzenreiche, wie man gewöhnlich annimmt, sondern Hesek. 43, 24. auch der blutigen Opfer und nach der Lesart der LXX. in 3 Mos. 24, 7. auch der Schaubrode nahe legte.

Der ganze Abschnitt unseres Buchs von den Opfern ist überhaupt von der Art, daß man auf der einen Seite sehr viel Aufklärung und Anregung daraus gewinnt, auf der andern aber sowohl im Einzelnen als bei der Behandlung der zu Grunde liegenden allgemeinen Begriffe eine schärfere Fassung und Umgrenzung wünschen möchte. Daß der Begriff des Opfers zu sehr ins Allgemeine gezogen wurde, mit Beiseitesetzung des geschichtlich Feststehenden und Vorliegenden, wurde oben bei der Erörterung des Sabbaths berührt. Wir müssen aber hier nothwendig auf diese Frage zurückkommen; ist es ja doch der wichtigste Begriff der Religionen des Alterthums. Es möge, so weit es über ein so weitschichtiges Gebiet in der Kürze geschehen kann, eine eigene Gedankenentwickelung versucht werden, deren Zusammenstimmung oder Widerspruch mit der unseres Buchs von selbst einleuchten wird; zugleich werden dadurch die besonderen Einwendungen gegen Ewald's Ansicht vom Sabbath noch mehr Licht und festere Begründung erhalten.

Gleichwie im Begriff der Religion zwei Hauptmerkmale unterschieden werden müssen und auch auf den verschiedenen Religionsstufen die zwei im Abhängigkeitsgefühl eingeschlosse-

nen Stimmungen bald mehr, bald weniger auseinander treten, das Gefühl der bloßen Furcht vor Gott und das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott, so verhält es sich auch mit dem Opfer; es gehört dazu ein Negatives und ein Positives. Entäußerung auf der einen — Hingabe an Gott auf der andern Seite, dargestellt durch eine besondere in die Sinne fallende, außerordentliche That, ist Opfer im allgemeinsten Sinne. In diesen Merkmalen ist allerdings das Wesentliche enthalten, was bei dem, was zu allen Zeiten Opfer genannt wurde, zu Grunde liegt. Aber wenn es sich darum handelt, vom Standpuncte der alterthümlichen Menschheit, auch der israelitischen, aus den Begriff zu bestimmen und dem Opfer noch schärfer seinen Ort im Gedankenkreis und Leben des Alterthums anzuweisen, so muß noch ein weiteres Merkmal mit stärkerer Betonung hinzugefügt werden, daß nämlich die besondere That, welche jenen zwei Grundgefühlen zum Ausdruck dienen soll, nicht bloß überhaupt eine außerordentliche, sondern eine actio sacra sey. Darin liegt ein Gedoppeltes: es muß eine von dem übrigen Thun und Leben des Menschen, von der profanen Welt gesonderte, rein dem religiösen Zwecke dienende Thätigkeit seyn; es muß sodann, wenn wir nämlich von dem Opferwesen eines bestimmten Volkes reden, diese Thätigkeit durch Volkssitte und Gesetz geheiligt, als gültiges Opfer anerkannt seyn. Dieses Merkmal, daß jedes Opfer eine res sacra sey, außer Acht gelassen zu haben in der Darstellung eines geschichtlich vorliegenden Opferwesens des Alterthums, das ist am Ende nach unserem Dafürhalten das besonders fühlbare Versehen unseres Verfassers.

Und doch, dürfte man wohl sagen, ist es gerade dieses letztgenannte Merkmal a), von dem man, wenn man das

---

a) Nicht nur sprachlich, sondern möglicherweise selbst der Zeit nach fällt dem Römer das consecrare locum i. e. e profano sacrum declarare mit dem dedicare i. e. verbis deo dare et dicare auseinander; m. s. Liv. II, 8, 6. vergl. mit 1, 55.

Werden der Sache verfolgen will, auszugehen hat. Erst nachdem ein Volk vielleicht längere Zeit solche actiones sacras im unbestimmten Gefühl und Bemühen, seine religiösen Empfindungen dadurch im Allgemeinen auszudrücken, geübt hat, treten jene zwei weiteren Merkmale hervor, man wird sich klar, daß im religiösen Leben zwei wechselnde Stimmungen zu unterscheiden seyen, einerseits Gefühl der Getrenntheit des Endlichen vom Unendlichen, die Stimmung der Furcht und Aengstlichkeit, andrerseits das Bedürfniß und Bewußtseyn der Gemeinschaft, Liebe, Versöhnung mit demselben. So bilden sich dann die zwei, auch von Ewald scharf unterschiedenen Hauptarten der Opfer, die eine mit heiterem und eine andere mit ernstem, finsteren Charakter. Der Umstand, daß die Menschheit von vegetabilischer Nahrung zur animalischen überging, erklärt es ferner schon zur Genüge und mehrere Spuren bestätigen es, daß die ältesten Opfer in Israel, wie auch bei andern Völkern, unblutige waren. Im Verlaufe der Zeit läßt sich aber wahrnehmen, wie das Thieropfer entschieden die Oberhand gewinnt und höher geschätzt wird (m. vgl. 1 Mos. 4, 3—5.), ja daß dieses letztere selber wieder eine immer tiefsinnigere Bedeutung erhält. Während es nämlich auf der älteren Stufe der religiösen Entwickelung zunächst nur überhaupt recht nachdrücklich den Opfersinn bethätigen sollte, indem man das Theuerste und Liebste, mit dem eigenen Leben Verwachsene, seine besten Hausthiere, hingab, kommt bei größerer Verinnerlichung eines Volks, wenn die sittlichen Begriffe sich läutern und schärfen und dieselben, besonders in der Gestalt des Schuldgefühls, herantreten an die anfänglich noch für sich bestehenden Gefühle und Uebungen des religiösen Lebens, noch ein Zweites hinzu: das Thieropfer wird Sinnbild der sittlich-religiösen Stimmung des Opfernden; der Mensch wird sich bewußt, vor Gott als Unheiliger zu gelten, seine Strafe zu verdienen, selbst der Gabe des Lebens unwürdig zu seyn, und das sieht er nun sinnbildlich im Tode der

Opferthiere dargestellt und findet eine Beruhigung darin, seines Herzens Gefühle durch das fließende Blut und das entschwindende Leben des Thiers ausgedrückt zu haben (m. vgl. die besonders deutlichen Beispiele bei Livius 1, 24 f. 21, 45. a. E.). Verschieden davon ist dann ein Drittes, daß nicht bloß sinnbildlich der Mensch seine Gefühle auf diese Art darstellt, sondern in Wirklichkeit (realiter) das Thier als vor Gott stellvertretend für den des Todes schuldigen Menschen gedacht wird. Da nämlich das fromme Gefühl in seiner höchsten Erregung selbst das eigene Leben Gott zu opfern bereit ist und sich durch seine Schuld noch besonders dazu verpflichtet fühlt, daneben aber das Menschenopfer, obgleich es bei sehr vielen Völkern, auch bei Israel zu gewissen Zeiten noch (1 Mos. 22. Richt. 11.), fast kaum zu umgehen schien, dem bessern Sinne widerstrebt (3 Mos. 18, 21.), so erwuchs das Bedürfniß eines Ersatzmittels für diesen Drang der Frömmigkeit, und so trat bei dem Thieropfer der mystische Gedanke an eine Stellvertretung hinzu, um so mehr, je inniger der alterthümliche Mensch ein Mitgefühl mit der Natur, vor Allem mit seinen Hausthieren in sich trug.

Mit diesen Andeutungen wünschte ich die Grundgedanken des Verf. über die allgemeineren Fragen theils bestätigt, theils, wo sie mir wenigstens unentwickelt und unklar schienen, auf den bestimmteren Ausdruck gebracht zu haben. Was derselbe über die hohe Bedeutung des Blutes sagt, ist gewiß richtig und klar. Dasselbe war, als Sitz der Seele und des Lebens betrachtet, für den Menschen des Alterthums gleichsam ein Bote aus dem geheimnißvollen Gebiete, in welchem die unergründlichen Quellen alles Daseyns rauschen; trat es dem Menschen vor die Sinne, so erweckte es die Schauer des Uebersinnlichen, Göttlichen. Alles nun aber, was das menschliche Gemüth, sobald es einmal in diesen Kreis mystischer Empfindungen eingetreten ist, bewegt und erfüllt, sein Fordern und Wünschen, sein Glauben und Ah-

nen, ist eine Sprache, welche zu verstehen und in klare Gedanken zu fassen, wie es scheint, dem Verstande so wenig mehr möglich ist, als derselbe eine tiefsinnige Musik vollständig in Begriffe und Worte zu fassen vermag. Es läßt sich nur einfach die Thatsache hinstellen: man glaubte an eine wirkliche Stellvertretung und fühlte sich in diesem Glauben beruhigt und versöhnt. Das unerklärliche Wie zu erklären, ist auch unserem Verf. nicht gelungen; was in unserem Buche S. 40. (s. oben S. 141.) darüber gesagt ist, sind räthselhafte Worte. Man mag sich damit trösten, daß es an dieser Grenze der verständlichen Gedanken den Theologen aller Zeiten bis jetzt ebenso ergangen ist.

Die verschiedenen Entwickelungsstufen des religiösen Lebens erfordern aber noch in anderer Beziehung eine größere Berücksichtigung; es sollte in einem Buche über die israelitischen Alterthümer die Frage über das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit umständlicher und schärfer behandelt worden seyn; denn der Mosaismus nimmt auch hierin eine in seiner Art einzige Stellung ein. Es möge auch hierüber der Versuch einer Entwickelung der hierher gehörigen Grundgedanken gemacht und dem Gutachten der Leser vorgelegt werden.

Auf der niedersten Stufe geht bekanntlich das religiöse und sittliche Leben, falls das Bewußtseyn für das letztere überhaupt schon erwacht ist, entweder gleichgültig neben einander her oder tritt sogar in gegenseitigen Widerspruch; es gibt dann unsittliche Religionen oder irreligiöse Sittlichkeit. Ersteres gehört der Stufe der Kindheit, Letzteres der Zeit einer übergreifenden Verständigkeit an, beides, sowohl bei einzelnen Personen, wie bei ganzen Völkern. Das Ineinandergreifen und die Einheit beider Gebiete lernt sich für diese und jene nicht so schnell. Anfänglich ist es das religiöse Gefühl mit seinen Uebungen, was vorherrschend als das den innerlichen Menschen Befriedigende und zum Himmel Führende gilt. Daneben bilden sich bürgerliche und sittliche Gesetzgebung, meist

ziemlich unabhängig vom Religiösen, aus, doch bald mehr, bald weniger in stiller Ahnung des engen Zusammengehörens mit der Religion. Man blicke nach Griechenland und Rom. Um zum Frieden mit Gott (ein auch bei heidnischen Schriftstellern gar nicht selten vorkommender Begriff) zu gelangen, gelten als die vorzüglichsten, ja einzigen Mittel anfänglich die Uebungen der Frömmigkeit, vor Allem die Opfer. Daß Gehorsam auch für diesen Zweck besser sey, als Opfer, diese Einsicht zur Reife zu bringen, braucht es geraume Zeit. Ist es aber einmal dahin gekommen, so kehrt sich das ursprüngliche Verhältniß gewissermaßen um: erschien auf der niederern Stufe die Sittlichkeit höchstens nur als eine Ergänzung der Opfer, so werden nunmehr die Opfer die Ergänzung des sittlichen Lebens; die auch bei ernstlichem Streben zurückbleibenden Mängel lassen den Menschen nicht zu vollkommenem Frieden Gottes kommen, er bedarf zur Versöhnung mit demselben noch einer neben der innerlichen Hingabe und der Bethätigung seiner Gemeinschaft mit Gott durch gottgefälliges Leben hergehenden Versicherung der göttlichen Gnade; etwas, das dem Opfer entspricht, etwas außer dem Menschen Vorgehendes, sey es auch in der höchsten Verfeinerung, bleibt Bedürfniß des endlichen, sündebefleckten Gemüths.

Diese zwei Mittel, den tiefsten Anforderungen des inwendigen Menschen zu genügen und das rechte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen herzustellen, einestheils durch die rein in dem Subject vorgehende Gesinnung und That, anderntheils durch ein Objectives außer ihm, scheinen dem ersten Anblick nach sich auszuschließen, und leider ist auch innerhalb der christlichen Kirche öfters der Gegensatz zwischen beidem aufs höchste gespannt worden und hat schon viel Verwirrung angerichtet. Alle besseren Religionen aber haben das scheinbar Widersprechende neben einander aufgenommen und beides zu vermitteln gesucht. Sehen wir dieß schon bei Griechen und Römern, deren Sprache

selbst durch die verschiedenen Wörter für heilig: „ἱερός, ἅγιος, ὅσιος, sacer und sanctus", das Gefühl für jene Gegensätze ausdrückt, so ist dieß noch weit mehr und vollkommener auf dem biblischen Boden der Fall. Die alttestamentliche Religion hat eine Vermittelung von beidem angestrebt und gefunden, so weit es vor dem Christenthum möglich war; was im Heidenthum nur geahnt wurde, ist hier im Laufe von Jahrhunderten mit Bewußtseyn verarbeitet und zur Geltung gebracht worden. Zwar ließe sich mit einigem Scheine behaupten, nicht erst die Propheten, sondern selbst schon Moses habe das Aeußerliche und Ungenügende des Opferwesens durchschaut und, wo die heilige Gesinnung vorhanden sey, solche Stützen und Mittel für den Frieden mit Gott für überflüssig gehalten; man vergleiche namentlich die merkwürdige Stelle Jer. 7, 22. In der That aber verhält es sich so, daß allerdings schon Moses und Samuel und ebenso alle wahren Propheten die hohe und höhere Bedeutung der Heiligung des Inneren erkannt und entschieden ausgesprochen haben, daß aber andererseits die Nothwendigkeit des Opfers, sey es in der älteren Form des eigentlichen Opfers, oder in der vergeistigten Gestalt, wie das Opfer dann im Christenthum gefaßt wurde, nirgends in der Bibel völlig beseitigt ist, sondern im Gegentheil, sofern nur nicht das Andere, Wichtigere, Innerliche, darunter leidet, immer daneben als fortbestehend anerkannt wird. Ein schlagender Beweis für diese Auffassung und Stellung jener zwei Seiten der Religion schon bei Moses ist das, daß unleugbar einerseits der Dekalog gleichsam das Allerheiligste, die Opfergesetzgebung das Heiligthum der mosaischen Religion bildet. An diesem Orte leuchtet nun vollends ein, wie nothwendig es ist, in einem Buche über die israelitischen Alterthümer den Dekalog an die Spitze zu stellen, und wie es natürlich stören muß, wenn ein Stück des Dekalogs, die Sabbathheiligung, aus seiner Stelle gerückt und mit dem Opferwesen zusammengenommen wird.

In Betreff des Dekalogs mag hier auch einer Behauptung unseres Buchs gedacht werden, die unseres Erachtens, so zuversichtlich sie ausgesprochen ist, doch der gehörigen Begründung ermangelt, der Behauptung nämlich, daß mit dem zweiten Gebote bloß die Lästerung, Verwünschung Gottes, überhaupt das Uebelreden von ihm gemeint sey (Alterth. S. 228. Gesch. Isr. II, 152.). Wir können nicht anders als treffend finden, was unser Catech. mai. darüber sagt: Abutimur divino nomine, quando aut simpliciter pro tuendo mendacio abutimur, aut aliud quippiam, quod non est, sub divini nominis praetextu molimur, quo alterum fraudulenter circumducimus, aut illud blasphemando, execrando, maledicendo, incantando ignominiose usurpamus. Breviter, quacunque ratione eius adminiculo perpetrari possunt flagitia. Diese allgemeine Beziehung ist offenbar der allgemeinen Fassung des Dekalogs entsprechender, als wenn die letztere, ohne daß eine Nothwendigkeit dazu vorläge, durch Berufung auf andere Stellen, in denen offenbar nur von einzelnen Erscheinungen der Sache die Rede ist, eben nur auf dieses Einzelne gedeutet wird.

Besonders erfordert aber jetzt das über die Beschneidung Gesagte noch eine eingehendere Erörterung; denn das hierüber S. 95 ff. Bemerkte gehört ganz vornehmlich zu denjenigen Stücken, die auf der einen Seite ungemein viel Treffendes und Anregendes enthalten, auf der andern aber sich allzu keck und zuversichtlich geberden, auch in der Begründung zu wenig gesichert sind, als daß sie allgemeiner Zustimmung sich erfreuen dürften. Immerhin werden wir über die Entstehung dieser Sitte kaum anders urtheilen dürfen, als der Verf., wenn wir die von ihm und Andern beigebrachten Belegstellen (m. s. auch Winer's Realwörterbuch I. S. 158.) in ihrer vollen Bedeutung gelten lassen. Dieselbe scheint offenbar im Nillande sich gebildet zu haben. Daß aber der Uebergang derselben von

den Aegyptiern zu gewissen semitischen Völkern durch die Hyksos bedingt gewesen sey, kann doch wohl für nicht mehr als für bloße Vermuthung gelten, während andererseits die Ueberlieferung von Abraham als dem Stifter dieser Anordnung für seine Nachkommen denn doch vielleicht eine strengere geschichtliche Bedeutung anzusprechen hat, als unser Verf. ihr zuschreibt.

Wichtiger jedoch ist die Frage nach dem Sinne der Beschneidung. Die oben S. 145. mitgetheilte Auffassung Ewald's kann nicht verfehlen, im Allgemeinen den Eindruck zu machen, es sey in der Hauptsache das Rechte getroffen; besonders erscheinen dieser aus der Tiefe geschöpften Erörterung der räthselhaften Sitte gegenüber die gewöhnlichen Ableitungen aus medicinischen und physischen Gründen recht in ihrer Unhaltbarkeit. Wie sollten um solcher auswendigen Umstände willen ganze Völker diesen seltsamen Brauch sich haben auferlegen lassen? Das muß tiefere, mit den wichtigsten religiösen Begriffen zusammenhängende Ursachen gehabt haben. Es ist daher gewiß ein glücklicher, schon von Meiners (krit. Gesch. der Rel. II, 473 ff.) von ferne geahnter, von Ewald aber klar durchgeführter Gedanke, die Sitte mit dem Opferwesen in Verbindung zu setzen. Nur zweierlei Bedenken sind uns dabei zurückgeblieben.

Etwas Anderes ist es, die Entstehung der Sitte, wenn man ihren ersten Quellen nachgeht, im Opferbegriffe zu finden, etwas Anderes, diese Vorstellung bei einer Darstellung der israelitischen Alterthümer geradezu zum Ausgangspuncte zu nehmen und ohne Weiteres die Beschneidung als Opfer zu bezeichnen. Ersteres kann ganz gerechtfertigt seyn, ohne daß man deßhalb zum Letzteren irgend befugt wäre. Was in dieser Beziehung über die Auffassung und Stellung des Sabbaths gesagt wurde, gilt in gleicher Weise auch bei dieser Sache. Man kann sogar zugeben, es wäre gar sinnvoll und schön, wenn die Beschneidung im Zusammenhange der

israelitischen Einrichtungen die ihr von unserem Verf. angewiesene Stellung gehabt hätte; aber wenn eben die geschichtlichen Urkunden ihr dieselbe nicht geben, so fordert die diesen schuldige Unterwerfung und die geschichtliche Treue, daß wir in einer Geschichtsdarstellung der israelitischen Alterthümer einfach bei dem stehen bleiben, was unleugbar von den Geschichts- und Gesetzbüchern selbst als ihre im Volksleben geltende Bedeutung bezeichnet wird. Daß diese aber nicht die ist, die Beschneidung sey „ein Opfer am eigenen Leibe und Blute, einem Gotte dargebracht, um sich ihm selbst zu geloben und anzueignen und in ihr eine ewige Erinnerung dieser Weihe mit sich herumzutragen", bedarf wohl keines weitern Beweises. Unser Verf. sagt S. 101 f. ganz wahr: „Die Beschneidung wurde das Zeichen der Weihe zum Eintritt in die Gemeine Jahve's, und zwar nicht nur ein Zeichen zur Erinnerung, sondern für den Gläubigen auch zur treibenden Kraft des Lebens in den Rechten und Pflichten der Gemeine, und indem es so weit über seinen leiblichen Sinn hinausreicht, wird es zu einem Heiligthume (Sacramente)." Je treffender dieß ist, um so mehr erwartet man, daß nicht unter den Opfern, sondern unter den die Heiligkeit der Gemeinde betreffenden Einrichtungen der Beschneidung ihre Stelle wäre angewiesen worden.

Ein zweites Bedenken erweckt es, wenn S. 99. gesagt wird: „Deutlicher als in der kurzen Mustererzählung 2 Mos. 4, 24—26. kann das ursprüngliche Wesen der Beschneidung im Sinne der Urzeit nicht beschrieben werden." Zwar in der Hauptsache hat auch hier wohl wieder unser Verf. ganz das Richtige getroffen; aber einmal ist und bleibt diese kurze Notiz eine schwer zu deutende Stelle und bietet ein zu schwaches Fundament, als daß darauf mit solcher Zuversicht das ganze Gebäude gebaut werden könnte, und sodann bringt die Auseinandersetzung der Stelle bei Ewald keine ganz klare Vorstellung hervor und leidet, wie mir scheint, an einigen Härten. Ich möchte versuchen, eine Erklärung

der dunkeln Stelle vorzulegen, die mir einfacher und natürlicher vorkommt. Moses war auf dem Wege nach Aegypten tödtlich erkrankt. Die bisher unterlassene Beschneidung seines Sohnes durch die Mutter wird nachgeholt, wahrscheinlich weil man glaubte, dadurch ein Gott mißfälliges Versäumniß gut zu machen und so das darob verhängte Strafgericht vom Vater abzuwenden. Mit einem spitzigen Steine vollzieht die Mutter die Sache und spricht, des Kindes Füße fassend (dieß ist entweder eigentlich zu verstehen oder im Sinne eines älteren Auslegers: illud membrum, a quo per circumcisionem aliquid detrahitur; — ותגע im Sinne von berühren, fassen, hat keine Schwierigkeit, m. vergl. שלך und שלח im Kal und Hiphil und ähnliche Verba): „du (mein Sohn) bist durch Blut, die blutige Beschneidung, zu einem (Gott) Verlobten gemacht." Als dieß geschehen war, wurde wirklich die Gefahr vom Haupte des Vaters abgewendet. Damals sprach Zippora die Formel: „ein Blutverlobter der Beschneidung", d. h. die nach dem Zeugniß der jüdischen Ausleger Gerschom, Abenesra, Kimchi übliche Benennung der beschnittenen Kinder, wonach sie „durch Blut Verlobte" (nämlich Gottes) hießen, schreibt sich von jener Aeußerung der Frau Mosis her; חתן-דמים in der angegebenen Weise zu fassen, hat nicht nur an sich nichts gegen sich, sondern wird durch ähnliche Ausdrücke, z. B. 5 Mos. 25, 2. בן הכות = einer, der Schlägen verfallen ist, noch wahrscheinlicher gemacht. Für die Deutung des Sinnes der Beschneidung wäre demnach aus dieser Stelle nur so viel zu gewinnen, daß dieselbe für ein Zeichen einer innigen Verbindung des Kindes mit Gott galt, das sich als Gott wohlgefällig auch damals erwies, insofern die Vollziehung der Sache dem Moses das Leben gerettet zu haben schien.

Wenn wir somit unserer Stelle auch nicht so viel Beweiskraft zutrauen können, als unser Verfasser, der hier wohl zu viel zwischen den Zeilen liest, so müssen wir ihm dennoch, wie gesagt, in der Hauptsache beistimmen, daß wahrschein-

israelitischen Einrichtungen die ihr von unserem Verf. angewiesene Stellung gehabt hätte; aber wenn eben die geschichtlichen Urkunden ihr dieselbe nicht geben, so fordert die diesen schuldige Unterwerfung und die geschichtliche Treue, daß wir in einer Geschichtsdarstellung der israelitischen Alterthümer einfach bei dem stehen bleiben, was unleugbar von den Geschichts- und Gesetzbüchern selbst als ihre im Volksleben geltende Bedeutung bezeichnet wird. Daß diese aber nicht die ist, die Beschneidung sey „ein Opfer am eigenen Leibe und Blute, einem Gotte dargebracht, um sich ihm selbst zu geloben und anzueignen und in ihr eine ewige Erinnerung dieser Weihe mit sich herumzutragen", bedarf wohl keines weitern Beweises. Unser Verf. sagt S. 101 f. ganz wahr: „Die Beschneidung wurde das Zeichen der Weihe zum Eintritt in die Gemeine Jahve's, und zwar nicht nur ein Zeichen zur Erinnerung, sondern für den Gläubigen auch zur treibenden Kraft des Lebens in den Rechten und Pflichten der Gemeine, und indem es so weit über seinen leiblichen Sinn hinausreicht, wird es zu einem Heiligthume (Sacramente)." Je treffender dieß ist, um so mehr erwartet man, daß nicht unter den Opfern, sondern unter den die Heiligkeit der Gemeinde betreffenden Einrichtungen der Beschneidung ihre Stelle wäre angewiesen worden.

Ein zweites Bedenken erweckt es, wenn S. 99. gesagt wird: „Deutlicher als in der kurzen Mustererzählung 2 Mos. 4, 24—26. kann das ursprüngliche Wesen der Beschneidung im Sinne der Urzeit nicht beschrieben werden." Zwar in der Hauptsache hat auch hier wohl wieder unser Verf. ganz das Richtige getroffen; aber einmal ist und bleibt diese kurze Notiz eine schwer zu deutende Stelle und bietet ein zu schwaches Fundament, als daß darauf mit solcher Zuversicht das ganze Gebäude gebaut werden könnte, und sodann bringt die Auseinandersetzung der Stelle bei Ewald keine ganz klare Vorstellung hervor und leidet, wie mir scheint, an einigen Härten. Ich möchte versuchen, eine Erklärung

der dunkeln Stelle vorzulegen, die mir einfacher und natürlicher vorkommt. Moses war auf dem Wege nach Aegypten tödtlich erkrankt. Die bisher unterlassene Beschneidung seines Sohnes durch die Mutter wird nachgeholt, wahrscheinlich weil man glaubte, dadurch ein Gott mißfälliges Versäumniß gut zu machen und so das darob verhängte Strafgericht vom Vater abzuwenden. Mit einem spitzigen Steine vollzieht die Mutter die Sache und spricht, des Kindes Füße fassend (dieß ist entweder eigentlich zu verstehen oder im Sinne eines älteren Auslegers: illud membrum, a quo per circumcisionem aliquid detrahitur; — ותגע im Sinne von berühren, fassen, hat keine Schwierigkeit, m. vergl. שלך und שלח im Kal und Hiphil und ähnliche Verba): „du (mein Sohn) bist durch Blut, die blutige Beschneidung, zu einem (Gott) Verlobten gemacht." Als dieß geschehen war, wurde wirklich die Gefahr vom Haupte des Vaters abgewendet. Damals sprach Zippora die Formel: „ein Blutverlobter der Beschneidung", d. h. die nach dem Zeugniß der jüdischen Ausleger Gerschom, Abenesra, Kimchi übliche Benennung der beschnittenen Kinder, wonach sie „durch Blut Verlobte" (nämlich Gottes) hießen, schreibt sich von jener Aeußerung der Frau Mosis her; חתן-דמים in der angegebenen Weise zu fassen, hat nicht nur an sich nichts gegen sich, sondern wird durch ähnliche Ausdrücke, z. B. 5 Mos. 25, 2. בן הכות = einer, der Schlägen verfallen ist, noch wahrscheinlicher gemacht. Für die Deutung des Sinnes der Beschneidung wäre demnach aus dieser Stelle nur so viel zu gewinnen, daß dieselbe für ein Zeichen einer innigen Verbindung des Kindes mit Gott galt, das sich als Gott wohlgefällig auch damals erwies, insofern die Vollziehung der Sache dem Moses das Leben gerettet zu haben schien.

Wenn wir somit unserer Stelle auch nicht so viel Beweiskraft zutrauen können, als unser Verfasser, der hier wohl zu viel zwischen den Zeilen liest, so müssen wir ihm dennoch, wie gesagt, in der Hauptsache beistimmen, daß wahrschein-

lich (mehr läßt sich bis jetzt gewiß nicht behaupten) bei der Entstehung der seltsamen Sitte der Gedanke an ein von oder an dem menschlichen Leibe gebrachtes Opfer zu Grunde lag. Wer weiß, ob es nicht ursprünglich eines der Ersatzmittel war, wodurch das religiöse Gefühl sich aus dem Widerstreite, ob Menschenopfer Pflicht oder aber Unrecht seyen, zu retten suchte? Etwas Aehnliches läßt sich in einer gleichfalls auf Abschaffung von Menschenopfern hindeutenden Handlung bei dem römischen Lupercalienfest erkennen. Bei dem Opfer an jenem Feste wurden zwei Jünglinge aus edlen Geschlechtern herzugeführt; diesen wurde das blutige Opfermesser an die Stirn gestrichen, worauf sogleich Andere ihnen das Blut mit in Milch getauchter Wolle abwischten, nach welcher Procedur die Jünglinge laut auflachen mußten. Daß man in Israel, oder wo sonst die Sitte aufkam, gerade dieses Ersatzmittel wählte, hängt wohl mit der auch sonst, z. B. bei Schwurhandlungen (s. 1 Mos. 24, 9.), hervortretenden Vorstellung von der Heiligkeit des Zeugungsgliedes zusammen.

Sey dem nun, wie ihm wolle, im Zusammenhang der mosaischen Gesetzgebung erscheint jedenfalls die Beschneidung nirgends mehr in jener ursprünglichen Bedeutung. Höchstens könnte man sagen: es lag einerseits die Vorstellung zu Grunde, daß das Kind dadurch in ähnlicher Weise, wie wir es von der Erstgeburt der Menschen und Thiere wissen, als Gott zugehörig bezeichnet werde, anderntheils der eben diese Vorstellung erklärende Glaube, es sey die Beschneidung ein Zeichen höherer Reinigkeit und edlerer Bildung. Letzteres tritt in allen Stellen des alten Testamentes, wo von der Bedeutung der Beschneidung die Rede ist, heraus, nicht nur in den immerhin nicht ganz beweisenden Aussprüchen 3 Mos. 26, 41., 5 Mos. 10, 16., Jer. 4, 4., womit Röm. 2, 29. und viele Sätze bei Philo zu vergleichen sind, sondern namentlich in der entscheidenden und viel besprochenen Stelle Josua 5, 2—9. Unser Verf. sagt über Vers 9.: „Josua

ruft hier wie in ungewohnter Freude aus, nun habe Jahve den Hohn der Aegyptier (welche Israel gar kein rechtes Volk zu seyn vorgeworfen hatten) von ihnen abgewälzt." Daß hiermit im Allgemeinen der Sinn des Textes getroffen und die dunkeln Worte weit einfacher und natürlicher als z. B. bei Keil in seinem Commentar zu dieser Stelle erklärt sind, darüber kann kein Zweifel seyn. Nur ließe sich fragen, ob nicht dennoch חרפת מצרים besser in mehr objectivem Sinne zu fassen wäre, so daß es bedeutete entweder so viel als: „die früher auf Israel in Aegypten lastende Schmach", oder aber: „die in Aegypten herrschende schmachvolle Einrichtung". Im ersteren Falle könnte man die Vermuthung wagen, es sey in Aegypten, als der Plan, die israelitischen Knäblein zu tödten, mißlungen war, die Anordnung getroffen worden, dieselben wenigstens unbeschnitten zu lassen und sie damit (vergl. Origenes und das Beispiel des Apion bei Winer) als minder edle Volksclasse zu bezeichnen *). Die letztere Uebersetzung der fraglichen Worte ist sprachlich wohl ganz zulässig, und es ließe sich dann eine andere Muthmaßung daran knüpfen. Ist nicht etwa das darin enthalten: „während in Aegypten nur die bevorzugten Kasten beschnitten wurden, ist nunmehr das ganze Volk Israel als vor Gott gleich behandelt (vergl. Vers 8.). Damit ist die schmähliche ägyptische Ungleichheit, das Kastenwesen, aufgehoben, das ganze Volk als ein priesterliches geheiligt"?

Durch alle diese theils zustimmenden, theils mehr oder minder von dem Verfasser abweichenden Bemerkungen dürfte wohl bei den meisten Lesern das schon früher ausgesprochene Gesammturtheil über unser Buch noch fester begründet worden seyn, daß es eine höchst bedeutende, gedankenreiche und

---

*) In ähnlicher Weise, sagt Tennent in seiner Schrift: „Das Christenthum auf Ceylon", haben die Singhalesen von der Taufe keinen andern Begriff, als daß sie eine Art Civilauszeichnung sey, und das Wort dafür bezeichnet buchstäblich „Rangverleihung".

anregende Schrift sey, naturwüchsig, frisch und saftig, wie Alles, was von unserm Verfasser kommt. Dieß bringt es dann mit sich, daß es auch an einzelnen allzu üppigen Ranken nicht fehlt, welche abzuschneiden, wir bei aller Hochachtung vor diesem Bibelforscher uns nicht abhalten lassen dürfen. Eben deßhalb ist es auch von ferne kein die Sache abschließendes Werk und will wohl auch nicht dafür gelten; sonst müßte es auch weit umfassender seyn. Wohl aber dürfen wir darin einen wichtigen Baustein für die in unseren Zeiten sich aufbauende deutsche Bibelwissenschaft mit reiner und gesunder geschichtlicher Anschauung erblicken. In dieser Beziehung müssen wir schließlich noch auf einen Punct zu reden kommen, der vielleicht Manchem als bedenkliche Seite unseres Buches erscheint und noch einen Stachel zurückgelassen haben könnte, der aber im Gegentheil dem unbefangenen Blicke als Vorzug desselben und der ewald'schen Behandlung der Bibel überhaupt gelten muß.

Wiederholt fanden wir darin die Ansicht ausgesprochen, daß das israelitische Wesen mit seinen Wahrheiten, Gesetzen und Einrichtungen, obwohl seinem innersten Leben nach vom Heidenthum völlig verschieden, doch in der geschichtlichen Wirklichkeit vielfach in das letztere Wesen zurücksank oder — was noch bedenklicher scheint — Spuren davon von seinen Anfängen an mit sich trug und nur in langem Laufe der Jahrhunderte sich davon zu reinigen strebte. Man ist häufig auch noch heutzutage der Meinung, solche Zugeständnisse thuen der Ehre der Bibel Eintrag. Selbst wenn dem so wäre, dürften wir sie nicht zurückhalten und die Widersprüche nicht verschweigen, falls der geschichtlichen Forschung unumstößliche Beweise dafür sich aufdrängen. Dieß würde uns dann nur die Pflicht auferlegen, den Gründen dieser Erscheinung nachzugehen und sie mit unserer Ehrfurcht vor der göttlichen Offenbarung in der Schrift möglichst in Einklang zu setzen. Es ist dem aber in der That nicht so, vielmehr wenn wir auf diesem streng geschichtlichen und aufrich-

tigen Wege voranschreiten, bleibt auch die Einsicht nicht aus, daß, wie auf der einen Seite die Aufnahme solcher widersprechenden unreineren Bestandtheile eben einmal durchaus nothwendig war, wenn die Offenbarung nicht mit magischer Wirkung auftreten, sondern die geschichtlichen Bedingungen, das Vorhandene und Mögliche berücksichtigen und darauf das Neue und Wahre bauen wollte, so auf der andern Seite im Gegentheil die Kraft und Größe der neuen Religion nur in desto glänzenderem Lichte erscheint, je unvollkommener und ungefügiger manches anfangs mit Hereingekommene war, das ihr dann im Laufe der Zeit auszuscheiden, zu überwinden und zu vergeistigen, so herrlich gelungen ist. So viel ist gewiß, daß mit dieser Betrachtungsweise der Sache der Wahrheit und somit der evangelischen Kirche besser gedient ist, als wenn man geschichtliche Pflanzungen aus ihrem natürlichen Boden herausreißt, sodann daran herumsymbolisirt und allerhand Gutgemeintes, Geistreiches und Erbauliches darein legt. Wenn wir, um ein Beispiel zu geben, Josua 8, 31. und anderwärts lesen, daß nach dem ältesten Gesetz ein Altar entweder aus Rasen oder aus unbehauenen Steinen gemacht werden sollte, so wird wohl Jedem, der die Sache mit einfältigem geschichtlichen Blicke ansieht, es am natürlichsten scheinen, zu sagen, es sey damit entweder angedeutet die alterthümliche Weise im Bau der Altäre, welche für die Späteren eine gewisse Heiligkeit gehabt habe, oder aber haben wir daran zu denken, daß das von menschlichen Händen und gewöhnlicher Handthierung Unberührte vornehmlich für würdig gegolten habe zu heiligem Dienste, ein Solches ja auch bei den Opferthieren sich zeige oder bei den Nazirädern, deren Haupt kein Scheermesser berühren sollte. Was sagen wir nun aber dazu, wenn der neueste Ausleger des Buches Josua zu der angeführten Stelle bemerkt: „Jeder Altar des wahren Gottes sollte nach 2 Mos. 20. eigentlich aus Erde errichtet werden, und wenn er aus Steinen erbaut wurde, doch durch den Gebrauch von

rohen, unbehauenen Steinen das Ansehen und Wesen der Erde behalten. — Von Erde sollte aber der Schlachtopferaltar seyn oder wenigstens das Wesen der Erde an sich tragen, weil alle blutigen Opfer in der unmittelbarsten Beziehung zur Sünde und zum Tode standen, durch die der Mensch, das Geschöpf von der Erde, wieder zur Erde wird"? Solche Symbolik spricht nicht selten Einer dem Andern nach und dünkt sich damit viel weiser und gläubiger, als die nüchternen Ausleger der Sache, die nicht so viel Geistreiches vorzubringen wissen, die man aber dessen ungeachtet gern willkürliche und allzu freie Bibelforscher heißt. Derartige Bibelwissenschaft mag Einzelnen, die daran Geschmack finden, zusagen; das, was dem Heile der evangelischen Kirche frommt und dasselbe gründlich fördert, wächst nicht auf diesem Boden. Wenn unserer Kirche eine Zukunft blüht — und wir leben dieser Zuversicht —, so liegt dieselbe sicherlich nur auf der Bahn derjenigen Bibelforschung, welche eine gesunde geschichtliche Anschauung mit frommer Ehrfurcht vor dem Worte Gottes zu verbinden weiß. Dieß gilt aber unzweifelhaft von dem Buche, dem, wie wir hoffen, in den vorangehenden Blättern mancher eifrige Leser gewonnen worden ist.

Schönthal.

L. Mezger.

# Kirchliches.

Das sind gute und erfreuliche Worte, die wir auch im Munde dessen, der sie gesprochen, keineswegs als bloße Worte ansehen. Wir selbst möchten gern den Glauben theilen und die Hoffnung aufrecht erhalten, die darin ihren Ausdruck gefunden. Denn bei aller Entschiedenheit evangelisch-protestantischer Ueberzeugung, in der wir leben und durch Gottes Gnade selig zu sterben hoffen, blicken wir dennoch gern auch auf das Gemeinsame der beiden Kirchen, freuen uns einer jeden von wahrhaft christlichem Grund ausgehenden Annäherung und wünschen aufrichtig einen ehrenhaften, auf den Fundamenten der Wahrheit und Gerechtigkeit ruhenden Frieden.

Aber gerade, weil wir einen solchen Frieden wünschen, kann uns jenes Wort, wie schön es an sich sey, für sich allein nicht genügen. Sollen wir gegenseitige Achtung und Liebesbewährung nicht bloß wünschen oder deren Mangel beklagen, sondern ihrer in der That froh werden, sollen wir wirklich Frieden haben, so müssen auch Bedingungen gestellt und im Leben durchgeführt werden, unter denen allein diese Güter zu gewinnen und zu erhalten sind. Die Grundbedingung dafür liegt in der wahren Parität, in der zur vollen Wahrheit gewordenen Gleichstellung der Kirchen. Bei dieser Forderung aber verstehen wir das Wort „Parität" nicht in einem bloß äußerlichen, rechtlichen, sondern in einem zugleich innerlichen, religiösen und sittlichen Sinne; denn die rechtlichen Bestimmungen sind auf diesem Gebiete nicht ausreichend, wenn sie nicht von einem tieferen Grunde aus Geist und Leben empfangen.

Wohl müssen vor Allem die gesetzlichen Ordnungen aufrecht erhalten werden, welche das gegenseitige Verhältniß der Kirchen und deren Stellung zum Staat abgrenzen. Aber wenn hinter dem Bollwerk rechtlicher Sicherstellung der Geist der Geringschätzung und der Zwietracht steht, so wird es doch nie zu einem gründlichen Frieden kommen. Zur Wahrheit wird die Parität nur, wo sie auf innerer Anerken-

nung ruht. Diese innere Anerkennung hat keine Stelle, so lange eine von beiden Kirchen die andere nur duldet als ein Factum, das, für jetzt wenigstens, nicht zu ändern ist, und bloß darum duldet, weil es nicht zu ändern ist; sie kann erst dann Raum gewinnen, wenn jede Kirche der andern einen positiven Werth in Beziehung auf das zuerkennt, was das Wesentliche der kirchlichen Gemeinschaft ausmacht. Das Wesentliche, das positiv Werthvolle einer kirchlichen Gemeinschaft aber liegt in ihrem christlichen Charakter, darin, daß sie eine selbständige Gestalt des christlichen Glaubens und Lebens ist, eine eigenthümliche zwar, aber zugleich eine solche, die nicht etwa nur von Menschen willkürlich und eigenmächtig so gemacht, sondern nach göttlicher Ordnung so geworden ist. Nur das Letztere gibt ihr ein Anrecht auf dauernden Bestand, während sie als bloß menschliches Gemächte nichts Anderes verdiente, als den Weg alles Fleisches zu gehen.

Diesen ihren christlichen Charakter will auch unsere evangelische Kirche anerkannt wissen. Sie versagt solche Anerkennung der katholischen Schwesterkirche nicht und darum darf auch sie, soll wirkliche Parität bestehen, darauf Anspruch machen. Die bloß „humane" Duldung und Achtung, die „Voraussetzung redlicher Ueberzeugung", überhaupt alles nur auf Menschliches und Persönliches sich Beziehende kann in diesem Verhältniß nicht genügen. Eine Kirche will als Kirche ihre Geltung haben. Und nur wenn ihr diese zugestanden wird, hat auch die äußere Anerkennung volle Bedeutung und Bürgschaft der Dauer. Im entgegengesetzten Fall ist das Verhältniß nur ein bewaffneter Friede, der in Krieg übergeht, so wie die Umstände es mit sich bringen.

2.

Es wird keinem Leser, der unsere Betrachtungen bis zum Schlusse verfolgen will, ungeeignet erscheinen, wenn wir diese Gedanken in Beziehung setzen zu einem Vorfall,

der sich in den letzten Monaten in unserer unmittelbaren Nähe ereignet hat. Wir meinen die vielfach besprochene, wiewohl nicht eben so genügend beleuchtete, Versagung des Todtenamtes für den höchstseligen Großherzog Leopold von Baden von Seiten des Erzbischofs von Freiburg.

In diesem Ereignisse, welches wie ein elektrischer Schlag die ganze Bevölkerung Badens vom Höchsten bis zum Geringsten durchzuckt und die Mitglieder der katholischen Kirche wohl noch mehr erregt hat, als die der protestantischen, haben wir zwar zunächst nur einen einzelnen Fall vor uns. Aber es gibt concrete Fälle, aus denen ein Verhältniß allgemeiner Art besser und eindringlicher erkannt wird, als aus weiten theoretischen Ausführungen. Insbesondere pflegt das Volksbewußtseyn solche Fälle zu ergreifen und sich daraus seine Ueberzeugung zu bilden. Hierbei müssen wir uns nun zwar sehr hüten, die auf diesem Weg erzeugte Stimmung und Meinung als unmittelbar maßgebend für die Wahrheit zu betrachten. Aber ein Element der Wahrheit wird doch in dem liegen, was bei solcher Gelegenheit allgemein und durchgreifend empfunden wird, und die Aufgabe der besonnenen Forschung wird es dann seyn, dieses Wahre, ausgeschieden von schwankender und getrübter Meinung, hervorzuheben und die ganze Erscheinung in ihrem inneren Grund und ihren Folgen für das Leben darzustellen.

Indem wir dieß in Betreff des bezeichneten Falles versuchen wollen, zeigt schon die Zeit, in der wir es thun, daß wir dabei nicht unter dem Einfluß unmittelbarer Erregung stehen und eben so wenig die Absicht haben können, eine solche Erregung, wo sie vorüber gegangen, zurückzurufen, oder, wo sie noch vorhanden, zu steigern. Die Sache hat, abgesehen von allem Momentanen, ihr tiefer liegendes Interesse; sie bietet ein Problem dar, das auch wissenschaftlich gelöst seyn will; es sind daraus Lehren zu ziehen, die nicht

bloß heute und morgen, sondern auf die Dauer gelten. Dem Bedürfnisse, das hieraus erwächst, möchten wir an unserem Theil entgegenkommen, und wir unterziehen uns dieser Aufgabe in der Gesinnung, die man von dem evangelischen Theologen erwarten darf, nicht aus Neigung zum Streit, sondern weil wir eine Verpflichtung fühlen, der Wahrheit zu dienen und durch diese auch dem Frieden, welcher der allein würdige ist.

3.

Bei der Beurtheilung eines concreten Falles müssen wir natürlich von concreten Verhältnissen ausgehen. Wir dürfen nicht einen beliebig gemachten Maßstab anlegen, sondern nur den, welcher uns durch die bestimmt gegebenen Verhältnisse selbst dargeboten wird. Da es sich nun hier um einen Act innerhalb der katholischen Kirche, um das Todtenamt für einen hingeschiedenen evangelischen Landesherrn, handelt, so haben wir zu fragen theils nach den allgemeinen Ordnungen, die hierbei überhaupt in der katholischen Kirche gelten, theils, wenn eine vollkommen gleichmäßige Ordnung nicht immer und überall eingehalten worden ist, nach der in einem bestimmten Kreise und zu bestimmter Zeit üblichen Praxis. Manches hierher Gehörige wird im Verlauf der Erörterung selbst vorkommen; einige Hauptsätze aber, welche die allgemeine Grundlage für die Auffassung und Beurtheilung des Uebrigen bilden, mögen schon hier ausgesprochen werden.

Die katholischen Bestimmungen über das Todtenamt ruhen natürlich auf der Lehre vom Wesen der Messe überhaupt. Bekanntlich betrachtet die katholische Kirche die Messe als die immerwährende Repräsentation und Fortsetzung des Versöhnungsopfers Christi am Kreuz, als den heiligen Act, wodurch jenes Opfer stets lebendig erhalten und angewendet wird. Da nun in dem Versöhnungsopfer Christi alles Heil beschlossen liegt, so erscheint eben damit die Messe,

weil sie das perenn gewordene Opfer ist, als die stete Vermittelung aller Heilsgnade und ist darum nicht bloß der Gipfel und die höchste Concentration des Gottesdienstes, sondern auch das ohne Vergleich wirksamste Mittel, um für empfangene Wohlthaten zu danken, neue Segnungen zu erflehen und Gebete für Lebende und Todte darzubringen, dergestalt, daß die mit der Messe verbundenen Bitten und Fürbitten eine Kraft besitzen, welcher nichts Anderes gleichkommt.

Insbesondere wird nach katholischer Lehre auch den Abgestorbenen, wenn und so lange sie sich am Mittelorte, im Fegefeuer, befinden, durch das Meßopfer und die damit verknüpfte Fürbitte eine unvergleichliche Wohlthat erwiesen. Es wird dadurch ihr Strafleiden im Reinigungszustande erleichtert und abgekürzt, ihr Uebergang zur vollen himmlischen Seligkeit beschleunigt, und eben darin liegt die Bedeutung der sogenannten Seelenmesse oder des Todtenamtes a).

Der gläubige Protestant nun, der sich allein an das ein- für allemal dargebrachte und Alles vollendende Opfer seines Herrn und Heilandes selbst hält und die Nothwendigkeit einer äußeren kirchlichen Fortsetzung desselben nicht anerkennt, wird eben darum eine Seelenmesse für seine Person nicht begehren. Dennoch aber ist es seit Menschengedenken vielfach unter uns vorgekommen, daß von katholischen Verwandten und Freunden auch für Hingeschiedene evangelischer Confession, überhaupt für Akatholiken, Seelenmessen verlangt und gegen Erlegung der Gebühren ohne Anstand gewährt worden sind. Es wurde daran von katholischer Seite kein Anstoß genommen; man konnte es als

a) Wer sich nicht aus dem Tridentinum und römischen Katechismus, aus Bellarmin oder späteren Dogmatikern und Polemikern über diese Gegenstände Kenntniß zu schöpfen vermag, findet eine kurze, übersichtliche Darstellung in Aschbach's kath. Kirchenlexikon, Bd. 4., unter den Worten: Messe und Seelenmesse.

ein Zeichen freundlichen Vernehmens der Confessionen ansehen.

Namentlich schien solche Uebung bei dem Tode des evangelischen Landesherrn anwendbar, weil dieser seinen katholischen und protestantischen Unterthanen gleichmäßig angehörte und die ersteren wünschen mußten, dem hingeschiedenen Fürsten auch in der gewohnten kirchlichen Form die höchste Ehre und Theilnahme zu erweisen. In diesem Sinne wurde bei dem Tode der drei Großherzoge Badens, welche dem zuletzt verblichenen vorangingen, bei dem Tode Carl Friedrich's, Carl's und Ludwig's, jedesmal ein feierliches Traueramt von der Regierung angeordnet und dieser Anordnung von der gesammten katholischen Landesgeistlichkeit auf eine durchaus willige und ungezwungene Weise [a]) Folge gegeben. Ja der Geistliche selbst, welcher gegenwärtig den erzbischöflichen Stuhl von Freiburg einnimmt, hat nicht nur bei mehreren dieser Trauerämter fungirt, sondern im letzten Falle, bei dem Tode Großherzog Ludwig's, ist er als damaliger Stellvertreter des Erzbischofs der Regierung sogar zuvorgekommen und hat selbst die Abhaltung eines Traueramtes vorgeschrieben, bevor der hierauf bezügliche Regierungserlaß an ihn gelangt war [b]).

Dieß sind die allgemeinsten Grundlagen, von denen aus wir den Fall zu betrachten haben. Es geht schon hieraus hervor, daß es sich dabei nicht um die einfache Anwendung einer festen, stets beobachteten Ordnung und nicht um etwas allgemein Anerkanntes, sondern um ein unter

---

a) Es ist eine durchaus grundlose Insinuation des „hessischen Volksfreundes", daß bei dem Tode Carl Friedrich's der katholische Klerus Badens von der Staatsregierung gezwungen worden sey, ein Todtenamt zu halten. Diese Unwahrheit ist aufs bündigste widerlegt durch eine vollständige authentische Darstellung des Hergangs in einem Artikel der darmst. allg. Kirchenzeitung, Juni 1852. Nr. 100. und 101.

b) Näheres in dem eben angeführten Artikel.

den gegebenen Umständen Neues und Zweifelhaftes handelte. Wollten wir auch annehmen, es habe bei der Versagung des Todtenamtes für den hingeschiedenen Landesherrn dem Erzbischof das volle Recht zur Seite gestanden, immer würde doch in einer so zarten, tief greifenden Frage wieder außerordentlich viel darauf angekommen seyn, wie das der bisherigen Gewohnheit Zuwiderlaufende zu seiner erstmaligen Anwendung gebracht wurde; darum war auch die formelle und geschäftliche Behandlung der Sache sehr wichtig, und da gerade von hieraus ein bedeutsames Licht auf den ganzen Charakter des Conflictes fällt, so können wir nicht umhin, einen kurzen Ueberblick über Anfang und Verlauf der Verwickelung zu geben.

4.

Nach dem vom ganzen Lande tief und aufrichtig beklagten Hinscheiden Großherzog Leopold's mußte es für die Regierung, an deren Spitze ein pietätvoller Sohn getreten war, eine der ersten Aufgaben seyn, die Trauerfeier, die dem hohen Verblichenen gebührte, so zu ordnen, wie es in Uebereinstimmung mit dessen eigenen Wünschen der erhabenen Stellung des Landesherrn und den Bedürfnissen sowohl der Regentenfamilie, als des mit ihr trauernden Volkes entsprechen konnte. Das zunächst betheiligte Ministerium a) bestimmte zu diesem Zweck einen feierlichen Gottesdienst für beide Confessionen, für die evangelische auf Sonntag den 9. Mai, für die katholische auf Montag den 10., und zwar das Letztere deßhalb, weil man nach der bisherigen, nie widersprochenen Uebung die Abhaltung eines See-

a) Die nächste Anordnung ging freilich vom Ministerium des Innern aus, welches einen Protestanten zum Vorstand hat, aber es war überall nicht bloß dieses Ministerium, welches die Entscheidungen in der Sache gab, sondern die höhere Instanz des Staatsministeriums, welches aus Katholiken und Protestanten gemischt ist.

lenamtes wünschte und dieses nach der Ordnung der katholischen Kirche auf einen Sonntag nicht zulässig ist. Die Aufforderung zur Feier des Trauergottesdienstes auf katholischer Seite erging wenige Tage nach dem Hintritt des Großherzogs an die höchste geistliche Behörde durch den katholischen Oberkirchenrath ganz in derselben Weise, wie sie in früheren Fällen ergangen und ohne die geringste Beanstandung durch die That respectirt worden war.

Kein Unbefangener kann zweifeln, daß hierbei das Ministerium in bestem Glauben und vollkommener Arglosigkeit handelte. Der höchstselige Großherzog selbst hatte gewünscht, seine Beisetzung möge einfach vollzogen werden, da aber, wo die Gemeinde zum Gebet für ihn sich versammle, eine möglichst erhebende Feier stattfinden. In diesem Wunsche war zwar die ausdrückliche Beziehung auf ein Todtenamt natürlich nicht enthalten, aber eine solche Beziehung lag doch nahe. Denn für die katholische Gemeinde besteht in solchem Falle die höchste Feier, ja die allein vollständige in einem Traueramte, und nur durch ein solches schien dem Glaubens- und Pietätsbedürfniß der um ihren Fürsten trauernden katholischen Bevölkerung wirklich genügt werden zu können. Es konnte aber auch für die Regierung bei Anordnung eines Traueramtes um so weniger ein Bedenken entstehen, als die seit Menschengedenken geltende Praxis die Abhaltung zahlreicher Seelenmessen für Akatholiken und insbesondere die dreifache Wiederholung derselben Feier bei dem Hingange badischer Landesherren nachwies. Nicht durch Anordnung eines Traueramtes mußte die Regierung befürchten, Anstoß zu geben, sondern durch Nichtanordnung; denn nur das Letztere verstieß gegen die bisherige, willig beobachtete Uebung und konnte den Schein erzeugen, man wolle der katholischen Kirche und Bevölkerung das Gebührende nicht vollständig geben a). An die Absicht eines staatlichen

a) In anderen Ländern ist dieß auch anders gehalten worden. So in Preußen bei dem Tode Friedrich Wilhelm's III., wo den ka-

Eingriffes aber in die inneren Angelegenheiten der katholischen Kirche war hierbei nicht zu denken; es wurde ja nur verlangt, was die Kirche früher selbst zu wiederholten Malen gethan, und in derselben Form, bei der man nie ein Bedenken gefunden; auch wird es schwerlich einen Katholiken unter uns geben, der im Ernst den Gedanken gehegt hätte, die Regierung habe diesen so zarten, so schmerzlichen Anlaß nur ergriffen, um die Freiheit der Kirche anzutasten und dadurch zu höchster Unzeit einen Conflict hervorzurufen. Zu arglos, zu wenig achtend auf die veränderte Zeit mag die Staatsbehörde gehandelt haben, aber gewaltthätig, absichtlich übergreifend hat sie nicht gehandelt.

Angenommen jedoch, man wäre von Seiten des Ministeriums bei aller Wohlmeinung über die der weltlichen Behörde gezogene Linie hinausgegangen: was war dann wohl das Richtige von Seiten des Herrn Erzbischofs? Doch gewiß nicht, sogleich thatsächlich vorzuschreiten, sondern vor Allem den Weg der Verständigung zu betreten. Hier sogleich war nicht nur Gelegenheit, sondern dringende Aufforderung, das Andenken des gütigen Fürsten, welcher der katholischen Kirche nur zarte Gewissenhaftigkeit bewährt und dem Herrn Erzbischof persönlich sich stets gnädig erwiesen hatte, dadurch zu ehren, daß man Alles aufbot, um der beginnenden Regierung des tief ergriffenen Sohnes das Aergerniß eines Streites über der Gruft des Vaters zu ersparen. Es durfte nicht angenommen werden, die Staatsregierung sey für billige, wohlbegründete Vorstellun-

---

tholischen und evangelischen Geistlichen in gleichmäßiger Weise nur die Verlesung einer königlichen Bekanntmachung in Betreff des Ablebens des höchstsel. Königs an einem bestimmten Sonntage vorgeschrieben wurde. Allein die badische Regierung hatte sich offenbar an die Präcedentien ihres Landes zu halten; dieß erschien hier als das Ordnungsmäßige und Berechtigte und Anderes war auch von der katholischen Bevölkerung nicht erwartet worden.

gen unzugänglich, und die Gelegenheit, solche nicht etwa nur in jeder Stunde, sondern in jeder Minute an Ort und Stelle gelangen zu lassen, war reichlich gegeben. Statt irgend eines Versuches zur Ausgleichung jedoch wurde sofort das factische Vorgehen gewählt, und zwar erfolgte dasselbe in einem zweifachen Stadium. Anfänglich war noch der von der Regierung bestimmte Tag, Montag der 10. Mai, beibehalten, aber als Inhalt der Trauerfeier, unter Ausschluß der Messe, nur Predigt, Gesang und Gebet bestimmt worden. Dann aber wurde, da hierbei die Möglichkeit offen blieb, daß ein Theil der Geistlichkeit dennoch freiwillig eine Messe celebrire, der Trauergottesdienst auf den Nachmittag des vorangehenden Sonntags, also auf eine Zeit verlegt, vermöge deren jene Möglichkeit der Messe vollständig abgeschnitten war, so daß die auf diesen Punct gerichtete Absichtlichkeit deutlich hervortrat.

Die Regierung ihrerseits verschmähte nicht, das zu thun, was man zuerst von der Curie hätte erwarten dürfen: sie versuchte Vermittelung. Auf Beschluß des Staatsministeriums wurde ein katholisches Mitglied dieser höchsten Behörde nach Freiburg entsendet. Aber weder der Zusprache dieses hohen Beamten, noch den gewiß wohlgemeinten Vorstellungen eines Domcapitels, in dessen Mitte sich Männer wie Hirscher und Staudenmaier befinden, gelang es, in den Entschlüssen des Erzbischofs eine Aenderung zu bewirken. Er erklärte, was auch daraus folge, seinem Gewissen folgen zu müssen. Ohne Zweifel ist die Berufung auf das Gewissen, an sich betrachtet, zu ehren; aber doch hätte hierbei der auf diese letzte persönliche Instanz sich Berufende bedenken mögen, daß auch die ihm entgegenstehenden Männer ein Gewissen hatten, daß früher sein eigenes Gewissen anders gesprochen und daß unter allen Umständen solche Dinge in möglichst versöhnlichem Sinne zu behandeln seyen.

Aber auch durch die Erfolglosigkeit des Ausgleichungsversuches ließ die Regierung sich nicht aus ihrer Bahn drängen. Weder bestand sie auf dem von ihr verlangten Traueramte, noch verbot sie die vom Erzbischof angeordnete Feier, noch forderte sie die Geistlichen zu deren Unterlassung oder die Laien zur Nichttheilnahme daran auf: sie gab nur eine Erklärung, die eine vorhandene Thatsache constatirte und von wesentlich negativer Beschaffenheit war; sie sprach aus und that den ihr untergeordneten Behörden kund, daß sie die vom Erzbischof regulirte Trauerfeier nicht als dieselbe anzuerkennen vermöge, die sie selbst gewünscht, und auch nicht als solche anerkannt und behandelt wissen wolle. So viel that sie, und weniger zu thun, wäre eine Schmälerung ihrer eigenen Würde gewesen. Sie durfte „das Verfahren des Erzbischofs nicht ruhig und demüthig hinnehmen; sie durfte die Bevölkerung des Landes nicht in dem Wahne lassen, die angeordnete, dem Gebrauch widersprechende, nach Ansicht Vieler sogar ein Glaubensgericht in sich schließende Todtenfeier sey wirklich diejenige, welche sie für den Landesherrn selbst bei der Kirchenbehörde erbeten habe" a). Darauf reducirt sich der ganze Eingriff, von dem so viel unnützen Aufhebens gemacht worden ist: die Regierung läßt nach vergeblichem Zuspruch die Kirchenbehörde ruhig gewähren und beschränkt sich auf die einfache Erklärung, die sie der Wahrheit schuldig war, daß die von der Curie vorgeschriebene Trauerfeier eine andere sey, als die von ihr beantragte.

5.

Der Erfolg, den das Verhalten des Erzbischofs hatte, ist seiner Zeit durch die öffentlichen Blätter sattsam bekannt geworden; auch konnte Jeder davon in seiner Umgebung die unmittelbarste Erfahrung machen. Die große

a) Allgem. Zeitung vom 1. Juni 1852. Nr. 153.

Mehrheit der katholischen Bevölkerung Badens zeigte sich unzufrieden mit dem Verfahren des Oberhirten und von schmerzlichem Bedauern bis zu starker Entrüstung konnte man alle Töne der Mißbilligung vernehmen. Während die katholischen Laien aller Stände, selbst am Sitze des Erzbischofs, in großer Zahl zum evangelischen Trauergottesdienste strömten, befanden sich die Priester in sehr peinlicher Lage. Hie und da wurden Verabredungen getroffen, anderwärts handelte jeder einzelne nach bestem Ermessen; überhaupt aber kamen bei dem Schwanken zwischen dem, was die Regierung gewünscht, und dem, was die Curie vorgeschrieben, alle möglichen Fälle zur Verwirklichung. Manche verzichteten auf Alles, bis die streitenden Potenzen sich geeinigt haben würden; andere hielten beide Gottesdienste, wieder andere nur einen von beiden; einzelne celebrirten auch ein Todtenamt, gleichsam außerhalb des ganzen Streitbereiches, an einem beliebigen Tage. Jedenfalls wurde in nicht wenigen Kirchen — namentlich in fast allen zum Capitel Ladenburg gehörigen — ein eigentliches Traueramt gefeiert und zwar so, daß dabei die Geistlichen entweder ganz aus eigenem Antrieb handelten, oder durch die Bitte von Gemeindegliedern, die als Leidtragende auftraten, veranlaßt wurden.

Da nun, wie natürlich, alsbald auch die Presse in lebhaftem Für und Wider auf den Gegenstand einging, entstand für einige Zeit eine lebhafte kirchliche Aufregung, bei der auch Manches vorkam, dessen sich der ernster Gesinnte nicht freuen konnte. Ganz von selbst regen sich bei solchen Anlässen immer auch Tendenzen, die allem Kirchlichen abhold sind, und es fehlt nicht an Geistern, welche Kirchen- und Staatsgewalt gern auf einander stoßen sehen, weil sie hoffen, daß beide darunter leiden. Aber offenbare Verleumdung ist es, wenn man sagt, alle Widerrede gegen den Erzbischof sey nur hervorgegangen aus „Freude am Scandal und aus Haß gegen die Kirche an und für sich" a), oder es sey nur ra-

a) Hess. Volksfreund vom 22. Mai 1852. Nr. 41.

dicales und protestantisches Oppositionsgelüste gewesen, was die Sache begierig ergriffen und feindselig ausgebeutet habe. Jeder unter uns Lebende hat sich aufs deutlichste überzeugen können, daß es zunächst vorzugsweise Katholiken waren, die sich in ihrem religiösen Gefühl und Bedürfniß verletzt fühlten, und wenn dann freilich aus Gründen, die in der Sache selbst lagen, auch Protestanten mit diesen Katholiken sympathisirten, so waren es wieder auf beiden Seiten einem sehr großen Theile nach die conservativsten Personen, welche das Verfahren des Erzbischofs mißbilligten, und zwar darum mißbilligten, weil sie darin den Ausdruck eines Systems erblickten, von dessen weiterer Entfaltung sie nicht festere Begründung der öffentlichen Ordnung und des gedeihlichen Zusammenwirkens von Staat und Kirche, sondern Wirkungen der Auflösung und Zwietracht erwarten zu müssen überzeugt waren. Diese Personen würden in ihrer Pietät für den Hingeschiedenen und in aufrichtiger Liebe zum öffentlichen Wohl den Herrn Erzbischof viel lieber haben anders handeln sehen; aber wenn er nun einmal trotz aller Zusprache so gehandelt hatte, wie er es gethan, so lag es freilich auch nicht in ihrer Macht, die daraus entspringende Erregung zu beseitigen und jedwedes trübende Element davon ferne zu halten.

6.

Gegenüber den Wirkungen, die das „thatsächliche Vorgehen" hervorgebracht hatte, war es für den Erzbischof dringende Pflicht, sich vor der Geistlichkeit und den Pflegebefohlenen seines Sprengels über die Gründe seines Verfahrens auszusprechen. Konnte man dieß schon früher erwarten, in demselben Augenblicke, als die von der bisherigen Uebung abweichende Vorschrift über Nichtabhaltung des Todtenamtes vor das Publicum trat, so schien jetzt die äußerste Zeit zu einer motivirenden Erklärung gekommen zu seyn, um so mehr, da in der That alle denkenden Personen in Baden

nach einer authentischen Darlegung der Gründe dringend verlangten.

Diesem Verlangen begegnete der vom 9. Mai datirte Hirtenbrief a), welcher bestimmt war, am sechsten Sonntage nach Ostern oder am Pfingstmontage von allen Kanzeln verkündet zu werden.

Es kann hier nicht unsere Absicht seyn, ja es würde uns unpassend scheinen, dieses kirchliche Actenstück einer Kritik zu unterwerfen, wie man sie sonst bei litterärischen Producten anzuwenden pflegt. Aber die Achtung vor amtlicher Würde oder persönlichen Eigenschaften darf uns nicht abhalten, die Gründe, deren der Hirtenbrief sich bedient, nach bester Ueberzeugung zu prüfen.

Wir glauben gern an die Aufrichtigkeit der Aeußerungen von Verehrung und Liebe für die Person des höchstseligen Großherzogs und zweifeln eben so wenig an der Wahrheit der Worte, in denen sich der lebhafte Schmerz über die Verwickelung und deren Folgen ausdrückt b). Aber offenbar konnte doch der Contrast zwischen dem Worte, welches die verehrungsvollste Liebe ausdrückt, und der Handlungsweise, welche diese Liebe nach der Meinung so Vieler zu

---

a) Hirtenbrief des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg, D. Hermann v. Vicari. Freib. 1852.

b) Nur dazu war keine Ursache, von „feindseliger Gesinnung gegen die katholische Kirche und Verdächtigungen gegen die Katholiken", namentlich deren „Loyalität" zu sprechen, die bei dieser Gelegenheit auf protestantischer Seite hervorgetreten seyen. Alle verständigen Protestanten wußten zwischen dem, was die erzbischöfliche Curie that, und der katholischen Kirche wohl zu unterscheiden, und wie hätten sie an der Loyalität ihrer katholischen Mitbrüder zweifeln sollen, da diese selbst in überwiegender Mehrheit die Abhaltung eines Todtenamtes gerade aus Loyalität wünschten und so zahlreich an den protestantischen Gottesdiensten sich betheiligten? Im Gegentheil: es hat kaum je eine lebhaftere Annäherung von Mitgliedern beider Confessionen stattgefunden.

verleugnen schien, nur dann vollständig gehoben werden, wenn gezeigt wurde, daß diese Handlungsweise in materieller und formeller Beziehung durch die Amtspflicht unbedingt geboten war. Hierzu genügte natürlich nicht die bloße Versicherung, daß ein Gebot der Pflicht vorhanden gewesen, sondern die Gründe für das beobachtete Verfahren mußten in einer Weise dargelegt werden, welche geeignet war, bei jedem Verständigen alle Zweifel zu beseitigen. In Betreff der formellen Seite der Sache, d. h. der ganzen geschäftlichen Behandlung derselben, ist nun dazu auch nicht einmal ein Versuch gemacht. Dagegen zur Rechtfertigung des Materiellen, der Versagung des Todtenamtes selbst, wird eine Beweisführung gegeben, und von dieser haben wir zuzusehen, ob sie in den entscheidenden Hauptpuncten genügen kann oder nicht.

Die Argumentation des Herrn Erzbischofs ist im Wesentlichen folgende. Wenn es überhaupt der Kirche allein zusteht, ihre gottesdienstlichen Handlungen zu ordnen, so gilt dieß insbesondere vom heil. Meßopfer. Nun ist es aber Vorschrift der katholischen Kirche, daß das h. Meßopfer für keinen Verstorbenen dargebracht werden darf, der nicht in der Gemeinschaft der Kirche dahingeschieden, weil offenbar nur der Anspruch auf das Opfer der Kirche hat, welcher ein Mitglied derselben gewesen, wie an den Gütern der Familie nur deren Glieder Theil nehmen. Und da die Kirche keinen Unterschied macht zwischen Hohen und Geringen, so ist dieß auch auf Fürsten anzuwenden. Zwar verhält es sich in dieser Rücksicht anders mit dem noch im Leben Befindlichen und anders mit dem Hingeschiedenen. So lange der Fürst lebt, wird er als der von Gott eingesetzte Herrscher des Staates betrachtet, und da können in Beziehung auf ihn Bitt- und Dankopfer dargebracht werden. Nach seinem Hingang jedoch erscheint er nur als Mitglied seiner Confession, und da das Seelenamt sich nicht auf den Regenten, sondern allein auf die Person bezieht, so würde die Darbringung eines Seelenamtes thatsächlich aus-

sprechen, er sey als Glied der katholischen Kirche gestorben; um aber dieß zu thun, dazu achtet die katholische Kirche die Freiheit der Gewissen zu hoch. Ist man in früheren Fällen ein oder das andere Mal hiervon abgewichen, so hebt die mehrmalige Uebertretung einer Vorschrift dieselbe nicht auf, zumal wenn sie aufs Neue eingeschärft worden, wie dieß im vorliegenden Falle vor einigen Jahren von Seiten des heil. Stuhles geschehen. Auch kommt hierzu noch, daß die Protestanten die Grundlagen des Todtenamtes, die Lehren von der Opferwirkung der Messe und vom Fegefeuer, verwerfen, mithin die Seelenmesse selbst für werth- und zwecklos achten müssen, und daß ihnen gegenüber im fraglichen Falle die katholische Kirche nicht zurückgeblieben ist, indem doch jedenfalls die im katholischen Bereich vorgeschriebene Feierlichkeit nicht übertroffen worden ist von der in den evangelisch-protestantischen Kirchen angeordneten.

7.

Indem wir zur Prüfung dieser Beweisführung übergehen, sind wir natürlich weit entfernt, den Satz zu bestreiten, welchen der Hirtenbrief an die Spitze stellt. Gewiß ist es nur die katholische Kirche selbst, welcher es zusteht, ihre Cultushandlungen zu ordnen und über die Zulässigkeit namentlich des Meßopfers in bestimmten Fällen zu entscheiden. Allein je entschiedener dieß anzuerkennen ist, um so mehr ist zu fordern, daß es in der That auch die Kirche sey, nicht eine particuläre Autorität innerhalb derselben, von der diese Anordnung und Entscheidung ausgehe, und daß das hierauf Bezügliche in Folge gesetzlicher Bekanntmachung klar und offenkundig vorliege, so daß Jedermann, der Geistliche wie der Laie, die eigene Confession wie die fremde und zumal auch das Staatsregiment, sicher wisse, woran man sich zu halten und wessen man sich im vorkommenden Falle zu versehen habe. Und eben hieran knüpft sich unser erstes Bedenken.

Die bloße Versicherung, es sey etwas Vorschrift der katholischen Kirche, kann wohl genügen bei allgemein aner-

kannten und offenkundigen Dingen. In einem streitigen Falle aber, wie es der zu beurtheilende ist, mußte das Vorhandenseyn dieser Vorschrift mit voller Bestimmtheit nachgewiesen werden. Wo angesehene katholische Theologen, deren Gelehrsamkeit und kirchliche Gesinnung keinem Zweifel ausgesetzt ist, abweichender Meinung sind, wo nicht ein-, zwei- oder dreimal, sondern während eines langen Zeitraums in einer ganzen Menge von Fällen eine andere Praxis befolgt worden: da kann nicht eine im vollen Sinne kirchliche Vorschrift vorliegen, das heißt eine Vorschrift, zu deren unveräußerlichem Wesen es gehört, daß sie, wie von der Kirche als klares Gesetz promulgirt, so auch jederzeit und überall anerkannt und beobachtet worden sey; da haben wir es jedenfalls mit einer Controversfrage zu thun. Zur Entscheidung einer Controversfrage aber kann einmal zunächst auf keinen Fall die einfache Berufung auf kirchliche Vorschrift dienen; denn diese letztere ist eben selbst das erst zu Beweisende, und dafür liefert uns der Hirtenbrief keine genügenden Mittel. Zwar beruft er sich in Einem Puncte auf etwas Bestimmtes, auf die vor einigen Jahren erfolgte neue Einschärfung der Vorschrift von Seiten des römischen Stuhles. Damit wird uns jedoch nur eine Hoffnung auf Auskunft eröffnet, die Auskunft selbst aber nicht gegeben. Denn abgesehen davon, daß jedenfalls nur das neu eingeschärft werden konnte, was schon immer in Geltung war, und daß wir damit eben wieder auf die Frage nach dem allgemeinen Kirchengesetz zurückgewiesen sind, so war vor Allem das wichtige Actenstück selbst, auf welches hier Bezug genommen wird, genau zu bezeichnen und dessen wesentliche Bestimmungen vorzulegen; denn dieß würde offenbar mehr zur Sache gethan haben, als manche anderweitige Ausführungen; und hiermit bleiben wir wieder ganz uns selbst überlassen. Nun wollen wir zwar nicht in Abrede stellen, daß ein päpstliches Schreiben vorhanden sey, von dem wir annehmen zu dürfen glauben, daß es der Hirtenbrief vornehm-

lich im Auge habe. Aber, indem wir uns vorbehalten, auf diesen Punct später zurückzukommen, drängen sich uns schon hier folgende Fragen auf: Kann eine an eine einzelne Person gerichtete und nicht einmal zur Veröffentlichung bestimmte päpstliche Erklärung einfach die Stelle eines allgemeinen Kirchengesetzes vertreten? Müßte nicht diese Erklärung, wenn sie im Widerspruch mit der bisherigen Praxis unter uns als authentisch gelten sollte, auf ordnungsmäßigem Wege publicirt sein? War es nicht, da das betreffende Breve schon vor einem Decennium erschien, Pflicht, damit viel früher und alsbald nach dessen Erscheinung hervorzutreten? Konnte und durfte es so lange unerwähnt, unverkündet und unangewendet bleiben, und war es das Richtige, daß die erstmalige Anwendung in einem so eclatanten Falle von der zartesten Beschaffenheit gemacht wurde, und zwar gemacht wurde, ohne in demselben Moment eine rechtfertigende und mildernde Erklärung abzugeben und nachher in eine billige Verständigung einzugehen? Lauter Fragen, auf die wir eine authentische und befriedigende Antwort bis jetzt nicht erhalten haben.

Indeß der Hirtenbrief beruft sich nicht bloß auf die Autorität, er geht auch auf Gründe ein; und diese Gründe haben wir ebenfalls näher zu untersuchen.

Der erste Grund, womit die Versagung des Traueramtes für Protestanten gerechtfertigt wird, besteht darin, daß Anspruch auf das Opfer der Kirche nur der habe, der ihr Glied gewesen, wie an den Gütern der Familie nur deren Glieder Theil nehmen. Es ist dieß im Wesentlichen der nämliche Gedanke, welcher anderwärts auch so formulirt worden ist, daß zwischen der katholischen und evangelischen Kirche keine Gemeinschaft der Sacramente bestehe. Denn da als die Hauptgüter der Kirche die Gnaden- und Heilswirkungen zu betrachten und diese nächst dem Worte Gottes vorzugsweise durch die Sacramente vermittelt sind, so beruht das, was man Gütergemeinschaft einer

Kirchenfamilie nennen kann, zumeist auf der Sacraments-gemeinschaft. Mit diesem Argumente hat es nun folgende Bewandtniß. Eine Sacramentsgemeinschaft im vollen und strengen Sinne besteht allerdings zwischen Katholiken und Protestanten nicht; denn gerade auf dem Gebiet der Sacramente unterscheiden sich beide Kirchen auf durchgreifende Weise und es gibt sacramentliche Handlungen, die zugleich so entschieden einen Bekenntnißcharakter an sich tragen, daß sie unmittelbar die Zugehörigkeit zu der Kirche in sich schließen, innerhalb deren die Theilnahme daran stattfindet. Dieß ist namentlich der Fall bei dem Sacramente des Altars, bei dessen Genuß, weil derselbe zugleich Communion und Bekenntnißact ist, vorausgesetzt wird, daß Jeder ihn nur in der Kirche vollziehe, deren Glied er ist, und daß jede Kirche nur Solche zulasse, die erklärtermaßen ihre Glieder seyn wollen. Aber ungeachtet der Unüberschreitbarkeit der Grenze auf gewissen Puncten ist doch auch andererseits die sacramentliche Scheidung beider Kirchen keine absolute. Dieß zeigt die Taufe und die auf katholischer Seite als Sacrament behandelte Ehe. Wird, wie zu aller Zeit geschehen, die Taufe der evangelischen Kirche auch in der katholischen Kirche anerkannt, und umgekehrt, oder wird eine gemischte Ehe auch von der katholischen Kirche als wirkliche Ehe, mithin als etwas Sacramentliches betrachtet, so findet zwischen Katholiken und Protestanten auch eine beziehungsweise Sacraments-gemeinschaft statt. Wollte man die Scheidung auf diesem Gebiet zur absoluten machen, so müßte man jeden Protestanten, der zur katholischen Kirche übertritt, noch einmal taufen und jede gemischte Ehe für Concubinat erklären. Da man dieß nicht thut, so wird ein gewisser Grad von Sacramentsgemeinschaft eingeräumt, und selbst wenn dieß von katholischer Seite nur ein Zugeständniß an die unabwendbare Macht der Verhältnisse wäre, so bliebe es doch immer eine Beschränkung des Princips und es würde sich fragen, warum diese Beschränkung unter ähnlichen Bedingungen

nicht auch auf anderen Puncten statthaben könnte, sobald nicht ausdrückliche Kirchengesetze entgegenstehen. Die Messe freilich tritt uns als einer der Puncte entgegen, wo etwas der Art am wenigsten zulässig scheint. Allein es kommt hier Alles darauf an, von welchem Standort aus man die Sache betrachtet. Wenn der Hirtenbrief den Ausdruck „Anspruch auf das Opfer der Kirche" gebraucht und damit sagen will, der Protestant habe nicht ein förmliches Recht darauf, so ist dagegen nichts einzuwenden. Nicht nur hat der Protestant ein solches, ihm ausdrücklich eingeräumtes Recht nicht, sondern, wenn er es hätte, so könnte er auch von sich aus und für sich nicht davon Gebrauch machen. Aber es ist ja hier überhaupt nicht von protestantischem „Anspruch", sondern von katholischer Gewährung die Rede, und zwar von einer Gewährung nicht vermöge eines Rechtes, sondern vermöge theilnehmender Liebe. Es hat nicht der protestantische Fürst selbst für sich und es haben auch nicht die protestantischen Unterthanen für ihn von der katholischen Kirche das Todtenamt wie ein Recht begehrt, sondern die Staatsregierung, die als solche weder protestantisch noch katholisch ist, hat, gestützt auf die bisherige Uebung, ein solches angeordnet, weil sie die Zuversicht haben durfte, damit den Wünschen der katholischen Bevölkerung und der Kirche selbst nur entgegenzukommen. Die freie liebevolle Theilnahme für den Hingeschiedenen war es, an welche hierbei appellirt wurde, und wenn man dagegen die Ablehnung der Bitte damit motivirt, daß zwischen beiden Kirchen keine Gemeinschaft der Güter, d. h. hier der Sacramente, vorhanden sey, so steht dem zweierlei entgegen: einmal das schon Bemerkte, daß doch auch auf andern Puncten in der That Sacramentsgemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten vorkommt, und dann das noch näher Zutreffende, daß selbst das Meßopfer in Beziehung auf Regenten evangelischer Confession gefeiert und ihnen auf diesem sacramentalen Wege Heil erfleht wird. Wenigstens in Betreff leben-

der protestantischer Fürsten trägt die katholische Kirche kein Bedenken, dieß zu thun. Und man wird dann natürlich, so lange die Sache nicht anders motivirt wird, fragen: warum nicht auch, ja warum nicht viel mehr für Verstorbene, da von dem lebenden eine der katholischen Lehre entgegenstehende Ueberzeugung mit Bestimmtheit gewußt, von dem verstorbenen nur als möglich vorausgesetzt werden kann?

Hier greift nun die weitere Beweisführung des Hirtenbriefes ein mit der Unterscheidung zwischen dem lebenden und verstorbenen Fürsten. Der lebende ist der von Gott eingesetzte Herrscher des Staates, der verstorbene erscheint lediglich als Mitglied seiner Confession, und für diesen ein Seelenopfer darbringen, hieße, ihn factisch für ein Glied der katholischen Kirche erklären, was die Kirche aus Achtung für die Gewissensfreiheit nicht thun kann.

Die Achtung der Gewissensfreiheit, um darüber zuerst ein Wort zu sagen, ist gewiß überall sehr löblich und christlich, und je mehr dieselbe sich praktisch bethätigt, desto schöner wird sich das Verhältniß der Confessionen gestalten. Allein hier gerade war die Betonung derselben am wenigsten an der rechten Stelle; denn kein evangelischer Christ badischen Landes würde in der Abhaltung eines Todtenamtes für den geliebten Großherzog einen Eingriff in die protestantische Gewissensfreiheit oder gar die thatsächliche Erklärung davon gefunden haben, daß derselbe als Glied der katholischen Kirche verschieden sey. Was aber den Hauptpunct betrifft, die Unterscheidung zwischen dem lebenden und verstorbenen Fürsten, so haben wir zwar wohl gewußt, daß mit dem Tode der Fürst aufhört, Träger der Regierungsgewalt zu seyn, dagegen haben wir nicht gewußt, daß er dann nur als Mitglied seiner Confession erscheine. Schon der fürstliche Charakter, der auch im Hingeschiedenen noch geehrt seyn will, fordert einen andern Gesichtspunct, noch mehr aber der menschliche. Der letztere beruht nicht auf der oder jener Qualität, sondern auf dem lebendigen Ganzen

der Persönlichkeit, von welcher wir als Christen die Gewißheit haben, daß sie den Tod überdauere. Und wenn nun in einer solchen Persönlichkeit, zumal einer nach göttlicher Ordnung hoch gestellten, ein Strahl göttlicher Liebe widergeleuchtet hat, wenn diese aus der Quelle des Christenthums entsprungene Liebe segensreich in den weitesten Kreisen geworden ist: wird es dann eine würdige, eine dem Geiste des Evangeliums entsprechende Betrachtungsweise seyn, in dem Hingeschiedenen nichts Anderes zu sehen, als ein verstorbenes Mitglied seiner Confession? Wird es nicht vielmehr ebenso dem menschlichen, wie dem christlichen Gefühl entsprechen, einer Persönlichkeit solcher Art auch über das Grab und die confessionelle Schranke hinaus jede Art der verehrenden und liebenden Theilnahme zu beweisen, die uns zu Gebote steht? Der Herr Erzbischof selbst hat dieß wohl gefühlt und ist mit seinem Argumente durch die That in Widerspruch getreten. Denn er hat nach dem Hinscheiden des Großherzogs zweierlei gethan, was sich durchaus nicht bloß auf das verstorbene Mitglied einer anderen Confession beziehen konnte. Er hat zuerst schon einen allgemeinen feierlichen Gottesdienst und dann auch nachträglich noch ein Hochamt angeordnet. Keines von beiden konnte lediglich dem verstorbenen Protestanten als solchem gelten, sondern jenes nur dem Fürsten, dem auch im Tode noch die gebührende Ehre werden sollte, und dieses nur der edlen und hohen Persönlichkeit, durch welche dem Lande so viel Gutes zu Theil geworden. Freilich sollte das nachträgliche Hochamt nicht ein Seelenamt, sondern ein Dankamt seyn; aber bei dem hier darzubringenden Danke konnte man ja doch nicht bloß bei den Objecten der Wohlthaten stehen bleiben, sondern mußte, wenn es irgendwie das gesunde Gefühl befriedigen sollte, zur Person des Wohlthäters fortgehen. Wurde aber einmal überhaupt in Beziehung auf diese Person als hingeschiedene ein Meßopfer celebrirt, warum dann nur ein Dankamt und nicht auch ein Opfer der Fürbitte für das Seelenheil?

Am wenigsten Beweiskraft besitzen die beiden von dem Hirtenbriefe hülfsweise herangezogenen Gründe, deren erster sich auf die protestantische Bestreitung der Dogmen stützt, welche die Seelenmesse begründen, der andere die wesentliche Gleichheit des von der Curie für die Trauerfeier Vorgeschriebenen mit dem protestantischerseits Angeordneten geltend macht.

Wenn gesagt wird, ein Seelenamt sey für den hingeschiedenen Protestanten darum nicht zulässig, weil dessen Bekenntniß die Lehren von der Opferwirkung der Messe und vom Fegefeuer verwirft, ohne diese Dinge aber das Seelenamt keine Bedeutung habe, so kann dieß in doppeltem Sinne gemeint seyn. Es könnte entweder der Gedanke zum Grunde liegen, für den, welcher Opferwirkung und Fegefeuer leugnet, seyen beide in der That auch gar nicht vorhanden, und darum könne in Beziehung auf ihn von Wirkungen, die hiermit zusammenhängen, gar nicht die Rede seyn. Oder es kann die Ueberzeugung ausgesprochen werden sollen, bei Personen, welche die Grundlagen des Seelenamtes nach ihrem Bekenntniß bestreiten, wäre es der Kirche unwürdig, ein solches in Anwendung zu bringen, sie würde sich damit einer Profanation ihrer Heiligthümer schuldig machen. Den zuerst ausgesprochenen Gedanken werden wir dem Hirtenbriefe kaum unterlegen dürfen. Denn da er die Lehre vom reinigenden Mittelzustande als die „allein mit der göttlichen Offenbarung und den Anforderungen der menschlichen Vernunft im Einklang stehende" bezeichnet, so muß er ja nothwendig an dem objectiven Vorhandenseyn dieses Mittelzustandes festhalten, als einer Sache, die nicht wieder abhängig ist von subjectivem Annehmen oder Verwerfen, und hiernach würde es immer denkbar bleiben, daß auch ein die Existenz eines solchen Zustandes Bestreitender doch in denselben versetzt würde, wenn man nicht voraussetzen wollte, daß er eben um seiner Bestreitung willen so-

fort der Verdammniß anheimfalle a). Und da das Meßopfer trotz der protestantischen Verwerfung der Lehre von der Opferwirkung in Beziehung auf lebende protestantische Fürsten angewendet wird, so ist nicht einzusehen, warum es wegen dieser Verwerfung auf verstorbene nicht angewendet werden soll. Können wir also den ersten Gedanken als den vom Hirtenbriefe gemeinten nicht voraussetzen, so müssen wir beim zweiten stehen bleiben, und dieser geht dahin, daß es der Kirche nicht würdig sey, ihr Opfer da darzubringen, wo dessen Grundlagen keine Anerkennung finden. Dieser Grund würde ohne Zweifel zutreffend seyn, wenn das Opfer von Solchen, die es innerlich verwerfen, doch mit frivolem Hohn oder Trotz gefordert würde, oder wenn es zur Befriedigung und in der Mitte Solcher dargebracht werden sollte, die an dessen Bedeutung und Wirkung nicht glauben. Aber beides war ja eben hier durchaus nicht der Fall. Nicht in einer Gesinnung, die sich der katholischen Kirche auch nur entfernt feindselig entgegenstellte, sondern in einer Gesinnung, die auf die Eigenthümlichkeit dieser Kirche mit Geneigtheit einging und derselben gerecht werden wollte, wurde das Todtenamt für den geschiedenen Fürsten gewünscht. Und nicht zur Befriedigung und in der Mitte von Protestanten — obwohl gewiß auch diese hierbei am wenigsten an den dogmatischen Gegensatz gedacht haben würden — sollte das Opfer gefeiert werden, sondern für das Bedürfniß gläubiger Katholiken und in deren Mitte. Die einfach gläubigen Katholiken würden aber auch, hätte man sie nicht mit Gewaltsamkeit auf etwas Anderes hinge-

a) Diesen Gedanken finden wir allerdings bei Bellarmin. Ihm ist das Dogma vom Fegefeuer so wichtig, daß er ganz speciell an die Verwerfung desselben die Höllenstrafe knüpft. Er sagt de purgat. I, 15: Constanter asserimus dogma esse fidei purgatorium, adeo, ut qui non credit purgatorium esse, ad illud nunquam sit perventurus, sed in Gehenna sempiterno incendio cruciandus.

drängt, eben so unbedenklich wie in früheren Fällen darauf eingegangen seyn und würden ruhig von dem Traueramte seine Wirkung erwartet haben, unbeirrt durch protestantischen Widerspruch, da sie ja wohl wissen, daß auch sonst ihre Kirche durch diesen Widerspruch sich nicht hindern läßt, das zu thun, was sie aus andern Gründen für gut und zweckmäßig hält.

Findet nun schon hier eine gewisse Vermischung des katholischen Standpunctes mit dem protestantischen statt, so tritt uns dieß noch mehr in der andern Bemerkung entgegen, daß die in den katholischen Kirchen angeordnete Feier von der protestantischen nicht übertroffen worden sey. Hiermit verhält es sich so.

Wenn beim Tode des Landesherrn die hohe Würde des Geschiedenen einen hochfeierlichen Trauergottesdienst verlangt, so haben wir Evangelischen für diesen Fall einen feierlicheren nicht, als den in Predigt, Gebet und Gesang bestehenden. Wohl aber hat die katholische Kirche einen feierlicheren. Für sie ist die Messe der Höhepunct des Cultus. Läßt sie diese hinweg, so ist ihr Gottesdienst nicht nur minder feierlich, sondern selbst unvollständig, und das Fehlen der Hauptsache kann durch kein Aufbieten anderweitiger Mittel ersetzt werden. Thun also auch in solchem Falle beide Kirchen der Quantität nach das Nämliche, so ist das doch ein der Qualität nach durchaus Verschiedenes, weil das, was die katholische Kirche thut, einen ganz andern Sinn hat. Gleichgestellt könnte beides nur werden, wenn auch die evangelische Kirche das, was ihr Hauptsache ist, die Verkündigung des Wortes, weggelassen hätte.

Es kommt aber auch noch ein Weiteres hinzu. Unter den vom Erzbischof angeordneten Cultusbestandtheilen war auch das Gebet. Die katholische Bevölkerung sollte also für ihren hingegangenen Fürsten beten. Nun wohl! Aber die wirksamste Art des Gebetes ist die mit dem Meßopfer verbundene. Soll der gläubige Katholik mit voller Seele für geliebte Todte beten, so will er es bei der Messe thun, und

keine andere Feier kommt ihm dagegen in Betracht. Gerade diese Art des Gebetes aber war ihm versagt. Er sollte beten und doch nicht auf die wirksamste, intensivste Art beten! Welchen Zwiespalt mußte dieß in sein Gemüth pflanzen! Es wird gar Mancher sich diesen Widerspruch nicht haben lösen können, zumal wenn er sich erinnerte, wie ihm gestattet sey, für persönliche Bedrängniß und Nothdurft der verschiedensten Art a) eine Messe lesen zu lassen und wie von dieser Vollmacht so oft für sehr geringfügige Dinge Gebrauch gemacht werde, und dem gegenüber schmerzlich empfinden mußte, daß ihm für den Ausdruck eines so edlen Gefühls die gewohnte und allein ganz genügende Form vorenthalten blieb.

So verhält es sich mit dem erzbischöflichen Hirtenbriefe. Er entbehrt der durchgreifenden Haltung und seine Argumentation ist nicht geeignet, auf entscheidende Weise die Ueberzeugung zu begründen, daß auf katholischem Standpuncte gerade so habe gehandelt werden müssen und nicht anders habe gehandelt werden können. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß es für diese Handlungsweise im katholischen System, je nachdem es gefaßt wird, auch einen wirklichen Grund gebe, aber gerade diesen Grund hat der Hirtenbrief nicht ausgesprochen; den müssen wir uns selbst suchen und damit sind wir zur Betrachtung der Sache an und für sich verwiesen, zu der wir nunmehr fortgehen.

## 8.

Fragen wir, abgesehen vom bestimmten Falle, nach der Zulässigkeit eines Todtenamtes für hingeschiedene Protestanten überhaupt, so treten uns

---

a) Nicht bloß für Sünden, Strafen und Satisfactionen, sondern auch pro aliis necessitatibus soll nach dem Tridentinum (Sess. XXII. cap. 2.) das Meßopfer dargebracht werden und Jedermann weiß, wie weit dieß ausgedehnt wird.

innerhalb der katholischen Kirche selbst widersprechende Meinungen entgegen. Auf der einen Seite wird die Zulässigkeit behauptet, auf der andern Seite wird sie geleugnet; ja Manche rechnen sogar das hierbei angenommene Verbot zu den absolut verbindenden Kirchengesetzen, an denen auch das Oberhaupt der Kirche nichts zu ändern vermöge. Die Aufgabe der letzteren wäre gewesen, dieses Verbot klar darzulegen. Da sie es bis jetzt nicht gethan, so müssen wir uns selbst darnach umsehen.

Das Meßopfer kann in Betreff unserer Frage unter einen zwiefachen Gesichtspunct gebracht werden: den allgemeinen, inwiefern es überhaupt als die wirksamste Art betrachtet wird, göttliche Segnungen zu erflehen oder dafür zu danken, und den speciellen, inwiefern die damit verbundenen Gebete die besondere Kraft besitzen sollen, den im Fegefeuer befindlichen Seelen Hülfe und Erleichterung zu vermitteln. Wir erwägen die Sache unter beiden Gesichtspuncten.

Ueber die Bedeutung und Wirkung der Messe, ganz allgemein genommen, drückt sich ein neuerer katholischer Theologe, den wir wohl als Sprecher seiner Kirche betrachten dürfen, Möhler in der Symbolik a), so aus: „Mit dem Meßopfer wird von Seiten der Gläubigen die Bitte verbunden, das Verdienst Christi, welches in der eucharistischen Darbringung concentrirt angeschaut wird, allen Bedürftigen und Empfänglichen angedeihen zu lassen. Dem Christen ist es unmöglich, bloß sich zu berücksichtigen; um wie viel weniger gewänne er es über sich, in so heiliger Feier lediglich seiner eingedenk zu seyn und die flehentliche Bitte zu unterlassen, daß das die Sünden der Welt aufwiegende Verdienst Christi auch Allen zu eigen werden möchte! Auch die Gemeinschaft mit den in Christo selig gewordenen und vollendeten Geistern wird erneuert, da sie

---

a) Dritte Aufl. S. 284. und 285.

mit Christo eins sind, und sein Werk ohne seine Wirkungen nicht angeschaut werden kann. Alle Angelegenheiten des inneren und äußeren Lebens endlich, schmerzliche und freudige Ereignisse, Glück und Unglück, werden in Verbindung mit dem Opfer gebracht und bei der Gedächtnißfeier in Christo, dem wir das Höchste verdanken, wird Gott überhaupt gedankt und geklagt, in ihm und vor ihm um Trost, Muth und Kraft im Leiden, um Selbstverleugnung, Milde, Sanftmuth im Wohlergehen gefleht."

In diesen Worten des geistvollen Gegners des Protestantismus ist nichts enthalten, was auch nur entfernt eine Beschränkung der Wirkungen des Meßopfers allein auf Mitglieder der katholischen Kirche in sich schlösse. Im Gegentheil in der Hinweisung auf das „die Sünden der Welt aufwiegende Verdienst Christi", in der Hervorhebung „aller Bedürftigen und Empfänglichen", in der Betonung der Anwendbarkeit des Opfers auf „alle Angelegenheiten des inneren und äußeren Lebens" tritt uns die unbeschränkte Allgemeinheit, in welcher Möhler die Wirkung des Meßopfers gedacht wissen will, aufs stärkste entgegen.

Man könnte nun denken, es gehöre dieß etwa auch zu den idealisirenden Abweichungen, von denen der berühmte Symboliker überhaupt und namentlich in seiner Exposition über die Messe nicht frei ist. Allein in der That hat er nur die Lehre seiner Kirche, wenigstens nach Einer Seite hin, zum entsprechenden Ausdruck gebracht. Denn wenn diese Kirche in der Messe die stets fortgesetzte Anwendung des Versöhnungsopfers Christi am Kreuze erblickt und mit diesem Glauben nicht sofort die Annahme verbinden will, daß Christus ausschließlich für die jeweiligen Mitglieder der katholischen Kirche gestorben sey, so muß sie einräumen, daß sich die Wirkungen der Messe auch auf Akatholiken, ja Nichtchristen erstrecken können, zum mindesten so lange sie sich noch in diesem Leben befinden, also hoffen lassen, daß sie noch Glieder der katholischen Kirche werden können. Zu

dieser weitherzigeren Auffassung der Sache hatte schon die altchristliche Kirche den Grund gelegt. In die Gebete und Fürbitten, welche sie bei der Feier des h. Abendmahls darzubringen pflegte, wurden auch die außer der Gemeinschaft Stehenden, die Feinde a) und insbesondere die damals noch heidnischen, ja die Kirche meist bedrückenden oder blutig verfolgenden römischen Kaiser b) aufgenommen. Und davon ist denn auch in der späteren katholischen Kirche, als sich das Meßopfer ausbildete, eine Nachwirkung geblieben. Dieß bezeugt die Formel im Meßkanon: „Für das Heil der ganzen Welt", und die wenigstens unter gewissen Bedingungen eintretende thatsächliche Anwendung der Messe auf Akatholiken. In diesem Sinne haben sich auch katholische Theologen von ganz orthodoxem Klang zu verschiedener Zeit ausgesprochen. Unter den Neueren erinnern wir an den straßburger Generalvicar Liebermann, welcher die Frage, wie es in Betreff des Meßopfers mit den außer der Kirche lebenden Excommunicirten, Häretikern und Ungläubigen zu halten sey, so beantwortet c): „Niemand zweifelt, daß auch für diese und für alle Menschen, die in diesem irdischen Leben sich befinden, das Opfer darzubringen erlaubt ist, da Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Das Opfer des Kreuzes

a) Nachweisungen in Rheinwald's kirchl. Archäologie, S. 365—367.

b) Tertullian in Apologet. cap. 30: Nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum. Und besonders ad Scapulam cap. 2: Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris . . . Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus, pura prece. Daß hier bei sacrificamus nicht an eigentliches Opfer zu denken sey, sondern nur an das Opfer des Gebetes, ergibt die Vergleichung mit der Stelle im Apologetikus, der ganze Contert und namentlich der Zusatz: pura prece.

c) Liebermann, Institutiones theolog. Mainz 1831. Tom. IV. p. 522—525.

ist für Alle dargebracht worden, warum sollte nicht die Messe für Alle dargebracht werden können?" Will man aber einen Theologen, dessen Orthodoxie auch über jeden Anflug des Zweifels erhaben ist, so lese man den Cardinal Bellarmin a). Er gibt zwar der Sache eine eigenthümliche Wendung, indem er zwischen directer und indirecter Wirkung des Meßopfers unterscheidet, aber doch hält auch er im Hinblick auf die Allgemeinheit des Kreuzesopfers Christi an der Allgemeinheit des Meßopfers und dessen Anwendbarkeit auf lebende Nichtkatholiken fest und räumt ein, daß, indem bei Darbringung des Kelches „für das Heil der ganzen Welt" gebetet werde, auch die Ungläubigen in gewissem Sinne in dieses Gebet eingeschlossen seyen.

Nach dieser Seite finden wir in der katholischen Auffassung der Messe offenbar eine Tendenz zu möglichster Ausdehnung und Verallgemeinerung und es drückt sich darin so viel Weitherzigkeit aus, als das Dogma zuläßt. Aber diese expansive Richtung findet sofort ihre Schranke und schlägt in eine contractive um, sobald es sich nicht mehr um Lebende, sondern um Verstorbene, also um die Messe nicht als allgemeines Bitt- und Dankopfer, sondern speciell als Seelenamt handelt. Zwar ist auch in dieser Beziehung noch ein Zug zur Universalität geblieben, insofern das am Allerseelentage dargebrachte Meßopfer sich auf alle Verstorbenen bezieht und überhaupt daran festgehalten wird, daß auch das besondere Traueramt nicht bloß dem Einzelnen, für den es gehalten wird, sondern allen Gläubigen, lebenden und verstorbenen, zu gute komme b). Aber doch hat man ge-

a) In der Abhandlung de missa II, 5. sagt Bellarmin: In oblatione calicis, dum pro totius mundi salute orare iubemur, certe aliquo modo pro infidelibus etiam oramus. Auch er spricht schon den Satz aus: Sacrificium crucis pro omnibus fuit oblatum: cur igitur non possit etiam missa pro omnibus offerri?

b) Catech. Rom. II. quaest. 63. et 64.

rade hier sehr bestimmte Beschränkungen eintreten lassen, und wir haben nun zu untersuchen, in welchem Sinn und mit welchem Grund.

Die vornehmste Autorität zur Entscheidung der Frage ist ohne Zweifel das tridentinische Concil. Diese Synode hat zwei Satzungen gegeben, die hier in Betracht kommen. In der einen Stelle a), die das Fegefeuer betrifft, findet sich die Bestimmung, „daß die in demselben befindlichen Seelen durch die Fürbitten der Gläubigen, vornehmlich aber durch das angenehme Opfer des Altars unterstützt werden.“ In der andern Stelle b), welche dem sichtbaren Opfer Versöhnungskraft für Lebende und Verstorbene zuerkennt, lesen wir die Worte: „Darum wird dasselbe nicht blos für die Sünden, Strafen, Satisfactionen und Bedürfnisse der lebenden Gläubigen, sondern auch für die in Christo Verstorbenen, die noch nicht vollkommen gereinigt sind c), in rechter Weise nach der Ueberlieferung der Kirche dargebracht.“

Daß diese Stellen auf keinen Fall ein bestimmtes und directes Verbot des Todtenamtes für Protestanten enthalten, ist für sich selbst einleuchtend. Sollte ein solches Verbot darin liegen, so könnte es nur indirect aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Dieß würde nämlich dann der Fall seyn, wenn die Merkmale, welche die Personen, die Gegenstand des Fürbittopfers seyn können, beschreiben, auf hingeschiedene Protestanten durchaus nicht angewendet werden dürften. Solcher Merkmale treten uns drei entgegen: 1) das Gestorbenseyn in Christo; 2) der Mangel an vollständiger Reinigung; 3) das aus diesen beiden Momenten sich ergebende Versetztseyn ins Fegefeuer. In Betreff dieser Bestimmungen ist nun klar, daß die letztere

a) Sessio XXV. Decret. de purgatorio.
b) Sess. XXII. cap. 2.
c) sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis.

auch auf verstorbene Protestanten ihre Anwendung dann fände, wenn die beiden ersteren bei ihnen zusammenträfen. Nicht minder klar ist, daß auch der Anwendung des zweiten Merkmals, des Mangels an vollkommener Reinigung, nichts entgegensteht; denn das Mindeste, was von katholischem Standpunct in Betreff eines hingeschiedenen Protestanten ausgesagt werden müßte, wäre doch dieß, daß er nicht völlig gereinigt aus diesem Leben gegangen sey. Dagegen können sich rücksichtlich des ersten Merkmals, des Hingeschiedenseyns in Christo, Zweifel erheben und man kann katholischerseits fragen, ob auch ein im evangelisch-protestantischen Bekenntniß Hingeschiedener unter die „in Christo Verstorbenen" oder, wie es unmittelbar vorher ausgedrückt wird, unter die „Gläubigen" gerechnet werden dürfe oder nicht. Dieß ist die Hauptfrage und auf der Beantwortung dieser Frage ruht das ganze Gewicht der Sache.

9.

Gerade hier nun ist aber auch der Punct, wo die katholischen Lehrer selbst auseinander gehen. Es gibt eine strengere Auffassung, welche jeden im protestantischen Bekenntniß Hinscheidenden als solchen von der Kategorie der Gläubigen und des Heiles Christi Theilhaftigen ausschließt, und eine mildere Auffassung, welche dieß nicht thut, sondern außer dem kirchlichen Bekenntniß auch noch auf Anderes Rücksicht nimmt. Schon Bellarmin unterscheidet a) unter den Gliedern Christi, d. h. in seinem Sinne der Kirche, solche, die es der Wirklichkeit nach b), und solche, die es der Möglichkeit nach c) sind, und schließt auch die letzteren von der Wohlthat des Meßopfers nicht ganz aus. Er selbst zwar denkt hierbei nur an Personen, die sich noch am

a) De missa II, 5.
b) actu.
c) potentia.

Leben befinden, und will die Unterscheidung nicht angewendet wissen auf Verstorbene, weil diese entweder in Wirklichkeit Glieder Christi seyen oder gar nicht a). Allein spätere katholische Theologen haben den Gedanken auch nach der letzteren Seite hin geltend gemacht. Diese Theologen wollen zwar den Satz, daß nur in der katholischen Kirche wahrer Glaube und wirkliches Heil sey, nicht aufgeben, aber sie suchen ihn, einem unvertilgbaren Zuge christlicher Liebe folgend und von der dem Christenthum entsprungenen Bildung bedrängt, möglichst zu erweitern. Sie machen einen Unterschied zwischen formeller und materieller Zugehörigkeit zur Kirche, und indem sie sagen, daß da, wo ein aufrichtiges Verlangen nach dem wahren Glauben vorhanden sey und im Wandel sich kund gebe, auch ohne förmliches Bekenntniß doch eigentlich der katholische Glaube gemeint und gewollt werde, folgern sie hieraus, es dürften auch für einen in solcher Gesinnung Verstorbenen, weil er doch seiner innersten Intention nach der wahren Kirche angehört habe und darum die Hoffnung des Heiles für ihn nicht aufzugeben sey, die höchsten Heilsmittel der Kirche in Anwendung gebracht werden.

In diesem Sinne spricht sich unter den neueren katholischen Dogmatikern Brenner b) aus. Er sagt im Wesentlichen so: „Indem das Concil von Trient nur für die Rechtgläubigen opfern läßt, kann es hierbei nur jene Einrichtung im Auge haben, nach welcher für die außer der Kirche Befindlichen keine besondere, öffentliche und feierliche Liturgie stattfindet; aber die stille und allgemeine Darbringung des Opfers für dieselben ist deßhalb weder unerlaubt noch ungültig. Da jedoch die Synode nur die verstorbenen Rechtgläubigen nennt, auch die Liturgie nur auf solche ge-

---

a) Defuncti aut sunt membra Christi actu aut nullo modo — sagt er a. a. O.

b) Dogmatik, Bd. 3, S. 262—265.

richtet ist, von einer noch jenseits möglichen Bekehrung aber die Offenbarung schweigt, so kann nur für solche außer der Kirche Verstorbene das Opfer verrichtet werden, von denen anzunehmen ist, daß sie wenigstens materiell der Kirche angehörten, was aus ihrem früheren Wandel, ihren Lebensverhältnissen und der Forderung des Opfers für sie von Seiten ihrer Glaubensgenossen ersichtlich ist, wo, wenn diese der Gemeinde bekannt sind, auch eine öffentliche feierliche Liturgie abgehalten werden kann." Von diesem Standpunct aus hat sich dann die mildere Praxis gebildet, von der uns aus neuerer Zeit zahlreiche Beispiele vorliegen, namentlich die Abhaltung des Todtenamtes für die drei letztverstorbenen evangelischen Regenten Badens; und ohne Zweifel in solchem Gedankenzusammenhange geschah es auch, daß nicht nur ausgezeichnete katholische Theologen jetzt wieder dem Erzbischof riethen, in gleicher Weise zu verfahren, sondern auch billig denkende Geistliche dem Wunsch ihrer Gemeinden nach einem Todtenamte für den Großherzog Leopold nicht widerstrebten a).

Dieser Auffassung kann eine christliche Milde gegen andersglaubende Individuen und eine billige Würdigung persönlicher Eigenschaften nicht abgesprochen werden. Aber es ist wohl zu bemerken, daß diese Milde und Billigkeit nur gegen die andersglaubenden Einzelnen geübt wird, nicht gegen die andersglaubende Kirche. Im Gegentheil: indem der Einzelne ein Gegenstand der Heilshoffnung und der Theilnahme nur dadurch wird, daß man annimmt, er gehöre der wahren Intention nach seiner Kirche eigentlich

a) Dieser Standpunct ist durchgeführt in dem „Gespräch über den katholischen Trauergottesdienst für abgeschiedene Protestanten," Heidelberg, 1852, bei C. F. Winter, besonders in der Fortsetzung S. 6 ff. Das in gutem Sinne gehaltene Schriftchen rührt wohl von einem der Geistlichen her, die ein Todtenamt gehalten haben.

nicht mehr an a), wird diese Kirche selbst um so mehr als eine vom Heil entblößte bezeichnet. Also ehrend für die evangelische Kirche ist freilich auch diese Auffassung nicht. Aber es gibt freilich eine andere Auffassung, welche die objective Strenge noch stärker hervortreten läßt, indem sie auch in Beziehung auf die Subjecte gar keiner Ausnahme Raum gibt.

Die mildere Auffassung räumt ein, daß unter gewissen Bedingungen auch ein hingeschiedener Protestant oder überhaupt akatholischer Christ als ein „in Christo Verstorbener" oder als „Gläubiger" angesehen werden könne; die strengere Auffassung schneidet diese Möglichkeit ab. Sie geht noch weit entschiedener von dem Grundsatze aus, daß außerhalb der Kirche kein Heil sey, und gestattet nicht, daß man dabei zwischen formeller und materieller Zugehörigkeit zur Kirche oder in Betreff Verstorbener zwischen Gliedern Christi, die es der Wirklichkeit nach, und Gliedern, die es der Möglichkeit nach sind, unterscheide, sondern, indem sie alle Theilnahme an Christo und seinem Heil ganz an die Mitgliedschaft der Kirche knüpft, unter der Kirche nur die sichtbare katholische, durch den Papst geeinigte, und unter Mitgliedschaft nur die durch förmliches Bekenntniß vermittelte äußere Zugehörigkeit versteht, kommt sie nothwendig zum Schlusse, daß, so gewiß nur in der katholischen Kirche Christus mit seinem Heil und der wahre Glaube sey, eben so gewiß kein außer dem Verbande dieser Kirche Lebender als ein „Gläubiger" und kein außer ihr Hingeschiedener als ein „in Christo Verstorbener" angesehen werden könne.

---

a) Dieß sprach z. B. der bekannte D. Dereser, damals katholischer Stadtpfarrer in Carlsruhe, in seiner Leichenrede auf Carl Friedrich aus, indem er sagte, man habe für denselben ein Todtenamt halten können, weil er im Herzen Katholik gewesen. Die Aeußerung erregte jedoch in jener Zeit solchen Anstoß, daß er versetzt werden sollte und sich dieser Verfügung nur durch seine Entfernung nach Luzern entzog. Darmstadt allg. K.-Z. 1852. Nr. 101. S. 818.

Dieß ist nun auch der Gesichtspunct, der, wie man auch sonst über ihn urtheilen mag, die Sache wirklich klar macht; er gibt uns für die Verweigerung des Todtenamtes einen bestimmten, im Zusammenhange des Systems triftigen Grund. Von da aus ist deutlich, warum für den lebenden Protestanten, welchem Stand er auch angehöre, das Meßopfer dargebracht werden kann, für den verstorbenen aber nicht: der lebende ist Gegenstand der Bekehrung, der verstorbene hat aufgehört, es zu seyn." „Den Lebenden", sagt Bellarmin a), „kann das Opfer indirect nützen, und darum auch indirect b) für sie dargebracht werden. Denn indem wir ein Opfer bringen für Ausbreitung, Einigung und Reinigung der katholischen Kirche, was doch erlaubt ist, wird es auch indirect dargebracht für die Bekehrung der Ungläubigen und Häretiker. Auch besteht eine eigene Messe zur Aufhebung des Schisma, und wenn nun gleich hierbei für den Frieden der Kirche geopfert wird, so geschieht dieß doch implicite auch für die Schismatiker, auf daß sie nämlich bekehrt werden." Und weiterhin: „Das Opfer wird für Glieder Christi auch dann dargebracht, wenn es dargebracht wird für Einige, damit sie Glieder Christi werden" c). Vornehmlich aber wird in diesem Zusammenhang einleuchtend, wie für verstorbene Protestanten das Opfer deßhalb nicht dargebracht werden kann, weil es in Beziehung auf sie wirkungslos und unnütz wäre. „Es ist gewiß", sagt derselbe Bellarmin d), „daß die Fürbitten der Kirche weder

a) De missa II, 5.

b) Die directe Darbringung betrachtet Bellarmin als unerlaubt auch in Beziehung auf Fürsten, sobald sie Excommunicirte sind, ut sunt reges haeretici. Dagegen erklärt er sie für erlaubt in Beziehung auf heidnische Fürsten, z. B. die Beherrscher von Indien, Japan, China und der Türkei. De missa II, 5.

c) Hierbei ist immer festzuhalten, daß „Glied Christi" und „Glied der katholischen Kirche" für Bellarmin ganz identische Begriffe sind.

d) De purgatorio II, 18., womit zu verbinden de missa II, 6.

den Seligen nützen, noch den Verdammten, sondern allein denen, die sich im Fegefeuer befinden; denn die ersteren bedürfen ihrer nicht, die letzteren können durch dieselben keine Hülfe empfangen" a). Der Classe der Seligen können natürlich von diesem Gesichtspunct aus verstorbene Protestanten nicht zugewiesen werden. Aber auch in die Classe der im Fegefeuer Befindlichen dürfen sie nicht gesetzt werden, denn wenn auch das eine Merkmal bei ihnen zutrifft, der Mangel an vollkommener Reinigung, so fehlt doch das andere viel wichtigere, das Hingeschiedenseyn in Christo. Es bleibt also nur die dritte Classe übrig, diejenige, welcher gegenüber die Versetzung ins Fegefeuer eine hohe Wohlthat wäre; und da in Beziehung auf diese Classe eine Hülfe durch Fürbitten unmöglich ist, so kann die Kirche solche auch nicht anwenden, weil es völlig unstatthaft wäre, eine heilige Handlung da zu verrichten, wo man von deren Wirkungslosigkeit überzeugt ist.

## 10.

Der Grundsatz, daß außer der Kirche kein Heil sey, ist als ein wesentlich und permanent katholischer zu betrachten. Die bedeutendsten Symbole, wie das Concil von Trient, der römische Katechismus und das tridentinische Bekenntniß, sprechen ihn ohne irgend eine Milderung aus b), und die Kirche als solche ist dabei immer stehen geblieben.

---

a) non possunt iuvari.

b) Die tridentinische Synode beginnt das Decret de pecc. orig. Sess. V. mit den Worten: fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo. Die Profess. fid. Trid. hat die Formel: catholica fides, extra quam nemo salvus esse potest. Und der römische Katechismus sagt, allgemein werde die Kirche auch deßhalb genannt, weil Alle, „die des ewigen Heils theilhaftig zu werden verlangen", an ihr festhalten müssen; — nur in ihr sey auch die wahre Anbetung Gottes und das wahre gottgefällige Opfer zu finden. Cat. Rom. I, 10, 16. et I, 10, 19.

Die oben berührte Deutung, welche für die Möglichkeit des Seligwerdens eines Protestanten Raum läßt, besteht nur als etwas Thatsächliches unter katholischen Theologen und Laien, aber principiell ist sie von der Kirche nie anerkannt worden. Im Gegentheil, wir haben bis in die neueste Zeit sehr bestimmte Erklärungen von Rom aus, welche den Grundsatz von der alleinseligmachenden Kirche nicht nur in aller Schärfe erneuern, sondern denselben auch gerade mit der Frage über Zulässigkeit des Todtenamtes für Protestanten in genaue Verbindung bringen. Papst Gregor XVI. in einem Breve an die Bischöfe Bayerns vom 27. Mai 1832 verwirft aufs stärkste die Meinung derer, „die sich und Andere zu überreden suchen, nicht in der römischen Kirche allein könne der Mensch selig werden, sondern auch Ketzer und in der Ketzerei Sterbende könnten zum ewigen Leben gelangen." Auch gab hierzu noch im Namen des Papstes Cardinal Bernetti unterm 12. Sept. 1834 eine Instruction, welche zugleich „jede Deutung und Erläuterung dieses heiligsten Dogma's" verwarf. Vor Allem aber ist hier das Breve Gregor's XVI. zu beachten, welches in einem dem unsrigen ähnlichen Fall an den Bischof von Augsburg erging. Dieser hochgeachtete Bischof hatte bei dem Tode der trefflichen Königin Caroline von Bayern, einer protestantischen Fürstin, entweder — denn hierüber schwanken die Angaben a) — ein förmliches Todtenamt angeordnet, oder doch jedenfalls für den Trauergottesdienst ein Mehreres bestimmt, als man in Rom für angemessen erachtete, und erhielt darauf unter dem 13. Febr. 1842 vom Papst eine

a) Eine in officiellem Ton gehaltene Mittheilung der allg. Zeitung v. 5. Juni 1852. Nr. 157. (Augsburg d. 4. Juni) versichert, der Bischof von Augsburg habe bei dem Tode der Königin Caroline im Wesentlichen nur das Nämliche angeordnet, was der Erzbischof von Freiburg beim Tode Großherzog Leopold's. Ist dieß richtig, so würde der Erzbischof, nach dem päpstlichen Breve gemessen, nicht zu wenig, sondern schon zu viel gethan haben.

zurechtweisende Erklärung a), in der zugleich, wenn wir ein ähnliches Schreiben an den Abt von Scheyern vom 9. Juli 1842 hinzunehmen, die neueste Auffassung unserer Frage von Seiten des römischen Stuhles enthalten ist. Hier wird das in der augsburger Diöcese bei dem Tode der „akatholischen" Königin-Witwe Angeordnete tief beklagt und dann so fortgefahren: „Es war wohl billig, daß man der verstorbenen Königin von Bayern die bürgerlichen und ihrer Würde entsprechenden Ehren zu Theil werden ließ, aber wir sprechen hier von den katholischen Gebräuchen, die bei ihrer Bestattung angewendet wurden, und haben einen Brief vor Augen, den Du am 19. Nov. hierüber an die Geistlichen erlassen. Da können wir nun kaum mit Worten ausdrücken, welchen Schmerz wir im Gemüthe empfunden, als wir daraus ersahen, daß Du befohlen, jene öffentlichen Bitten, die für alle in der christlichen und katholischen Gemeinschaft Verstorbenen von der Kirche angeordnet sind, sollten für eine Fürstin gehalten werden, welche, wie sie aufs offenkundigste in der Ketzerei gelebt, so auch in derselben gestorben ist. Und es thut hier auch nichts zur Sache, ob sie etwa in ihren letzten Augenblicken durch die verborgene Güte des barmherzigen Gottes zur Buße erleuchtet worden seyn könnte. Denn diese verborgeneren Geheimnisse der göttlichen Gnade gehören nicht in den Bereich des äußeren Urtheils der kirchlichen Gewalt, und darum ist es durch die alte und neue Disciplin der Kirche verboten, daß Menschen, die in dem äußern und offenkundigen Bekenntniß einer Häresie gelebt haben, im Tode durch die katholischen Gebräuche geehrt werden. Und nicht zufrieden damit, die katholischen Gebräuche bei dieser Gelegenheit vorzuschreiben, hast Du auch geboten, daß der Trauer-

a) Sie ist abgedruckt in der berliner allg. Kirch.-Zeitung 1845. Nr. 32. und 34. — und im Katholiken, erstes Monatheft 1852. S. 424—426.

redner die Hingeschiedene noch besonders den Gebeten der Gläubigen empfehle, und verboten, daß er etwas hinzufüge zur Erklärung des Unterschiedes zwischen dieser Bestattung und der der Katholiken. Ja, Du hast Dich nicht gescheut, von ihrem Tode so zu reden, als ob sie von Gott aus dieser Zeit zum ewigen Leben berufen worden wäre. Wir begreifen nicht, wie das von Dir so zuversichtlich ohne irgend weitere Erklärung habe geschehen und diese Behauptung vereinigt werden können mit dem katholischen Dogma von der Nothwendigkeit des wahren katholischen Glaubens, mit dem Dogma, welches, unter die vornehmsten Artikel des Bekenntnisses gehörig, auch wir in einem Schreiben an die Bischöfe Bayerns aufrecht zu erhalten empfohlen haben als ein besonders zu dieser Zeit nothwendiges Gegengift gegen die herrschende Seuche des Indifferentismus a).

Hier haben wir etwas Klares und Bestimmtes, zwar nicht ein eigentliches Kirchengesetz, aber doch die authentische Erklärung des Oberhauptes der katholischen Kirche, welche dahin geht, daß jedem hingeschiedenen Akatholiken, na=

---

a) Dieses Breve findet seine noch verschärfende Ergänzung in dem päpstlichen Schreiben an den Abt von Scheyern vom 9. Juli 1842. Bei der Herstellung der Benedictiner=Abtei Scheyern hatte nämlich König Ludwig die Bedingung gestellt, es sollten daselbst bei seinem einstigen Hinscheiden, so wie bei dem seiner protestantischen Gemahlin Exequien gefeiert und auch für die Zukunft jährliche Gedächtnißämter gehalten werden. Gregor XVI., diese Bedingung zurückweisend, erklärte, die Feier müsse auf katholische Glieder des Hauses beschränkt bleiben, auf protestantische aber dürfe sie selbst nicht in der Weise ausgedehnt werden, daß der Priester das Meßopfer „pro defunctis e catholica regia familia universis" applicire — „offenbar", wie der Katholik a. a. O. S. 426. sagt, „aus dem zwar nicht ausdrücklich beigefügten, aber in die Augen springenden Grunde, weil durch eine solche Intention des Priesters das scandalum, quod fidelibus ex tali funere obvenit, keineswegs beseitigt wird."

mentlich dem Protestanten, als einem, der in offenbarer Ketzerei gelebt und gestorben, die Ehren des katholischen Begräbnisses und die Wohlthat des Todtenamtes, ja der Gebete der Gläubigen überhaupt, zu verweigern seyen, und zwar darum zu verweigern, weil sich dieß nicht vertrage mit dem Grundsatze, daß außerhalb der Kirche kein Heil sey, von welchem in irgend einem Falle eine Ausnahme zu machen, nicht gestattet sey. Zwar wird hierbei gesagt, daß es sich nur um das äußere Urtheil der kirchlichen Gewalt handle, vor welches die Geheimnisse der göttlichen Gnade nicht gehörten, und auch sonst macht man geltend a), daß es bloß der äußere Richterstuhl (das forum externum) der Kirche sey, von dem die, welche nicht Glieder der Kirche gewesen, auch nicht als Glieder der Kirche angesehen werden könnten; allein, wenn man sich dabei zugleich ganz und gar auf den Grundsatz stützt, daß außer der Kirche kein Heil sey, und die Zugehörigkeit zur Kirche lediglich an das äußere Bekenntniß knüpft; wenn man dabei das Katholische schlechthin mit dem Christlichen identificirt b): so hat die Unterscheidung zwischen dem Urtheil der Kirche und den Geheimnissen der göttlichen Gnade keine Bedeutung, sondern klingt nur wie Ironie. Denn was hilft eine Möglichkeit, von der doch nicht angenommen wird, daß sie in irgend welchen näher bestimmten Fällen zur Wirklichkeit werde? Die katholische Kirche sagt nicht bloß positiv, daß innerhalb ihres Bereiches die Seligkeit gesichert sey, sondern sie fügt ausdrücklich die negative Bestimmung hinzu, daß außerhalb ihrer Niemand selig werden könne c), und wenn dabei auch nicht die förmliche Sentenz der Verdammung ausgesprochen wird, so konnte dieß unterbleiben, weil es überflüssig war. Wird nur eine ganz bestimmte Zahl in die Seligkeit eingeschlossen, so ver-

a) Z. B. im Katholiken, s. Maiheft 1852. S. 422.

b) Wie das Breve es thut, indem es die Formel gebraucht: „in der katholischen und christlichen Gemeinschaft".

c) Extra quam nemo salvus esse potest — sagt das tridentinische Glaubensbekenntniß.

steht sich, wenn nicht bestimmte Ausnahmen gemacht werden, die Unseligkeit aller Uebrigen von selbst. Und daß sich dieß auch verstehen solle in Betreff aller außerhalb der äußeren Kirchengemeinschaft Verstorbenen, davon ist eben die ausnahmlose Verweigerung des Todtenamtes der unzweideutige Ausdruck. Denn wenn die katholische Kirche alle Heilsgnade fortwährend durch das Meßopfer vermittelt seyn läßt, so schließt sie den, welchem sie dieses Opfer verweigert, auch von der Heilsgnade aus, und thut sie dieß ohne Unterschied bei allen verstorbenen Akatholiken, so involvirt dieß die thatsächliche Ausschließung aller von der Seligkeit. Dächte sie bei irgend welchen Persönlichkeiten eine Ausnahme möglich, so müßte sie in theilnehmender Liebe wenigstens in Beziehung auf diese einen Versuch machen. Die alte Kirche hatte eine Sage, welche in solchem Sinne einen Zug zur Weitherzigkeit beurkundete: die Fürbitte des Papstes Gregor des Großen sollte den edlen Kaiser Trajan aus der Hölle befreit a) und auch sonst sollte das Gebet frommer Christen ein Gleiches bei einigen tugendhaften Heiden bewirkt haben. Wenn dem gegenüber die neuere katholische Kirche jeglichen Versuch, etwas der Art zu erzielen, von sich weist, so ist dieß ein factischer Beweis, daß sie alle ohne Unterschied der Masse des Verderbens zuzählt. Nimmt sie aber erst einmal diesen Standpunct ein, dann ist es nur eine Sache der Consequenz und namentlich die nothwendige Folge von der Anwendung der Kategorie des „Häretikers", daß den Akatholiken nicht bloß das Todtenamt versagt werde, sondern zugleich die Fürbitte der Gläubigen überhaupt und der ganze Inbegriff kirchlicher Begräbnißehren b), und diese Consequenz ist auch in dem oben angeführten Breve deutlich genug gezogen.

a) Paulus Diac., vita S. Greg. c. 27. Iohannes Diac., vit. Greg. L. II. c. 44.

b) Negatur ecclesiastica sepultura paganis, Iudaeis et omnibus infidelibus, haereticis et eorum fautoribus. Rit. Rom. XXIV, 2, 27 et 28. Richter's Kirchenrecht, §. 278.

11.

Hiermit sind wir in authentischer Weise auf den wirklichen Grund der Sache gekommen. Dieser Grund — die nothwendige Folgerung aus dem Satze, daß außer der Kirche kein Heil sey, — liegt einfach darin, daß für hingeschiedene Protestanten, weil sie als Häretiker außer der Gemeinschaft der Kirche und eben damit außer der Heilsgemeinschaft Christi verstorben sind, auch nicht einmal ein Versuch gemacht werden könne, ihnen dieses Heil durch das Meßopfer noch zuzuwenden. Und zwar ruht dieser Grund wieder wesentlich darauf, daß sich die römisch-katholische Kirche in ausschließlicher Weise als die allein christliche setzt und die von ihr formulirte Rechtgläubigkeit schlechthin mit dem Glauben identificirt. Die unabweisbare Folge davon aber ist, daß der Akatholik, so lange er lebt, dem innersten Wesen nach nur als eine Aufgabe für bekehrende Einwirkung und nach dem Tode nur als Gegenstand passiver Trauer betrachtet werden kann.

Diesen Grund nach seinen Voraussetzungen und Hauptfolgerungen spricht das päpstliche Breve deutlich und unumwunden aus; es steht in dieser Beziehung mit sich selbst in Einklang und muß uns wenigstens dadurch, daß es etwas Triftiges gibt, befriedigen. Der erzbischöfliche Hirtenbrief dagegen läßt gerade diese Eigenschaften vermissen. Er schließt sich, wie wir nicht zweifeln können, an das besagte Breve an — denn worauf anders sollte die Hinweisung auf neue Einschärfung von Seiten des römischen Stuhles gehen? — aber, indem er dieß thut und zugleich auf eine Darlegung der Gründe sich einläßt, spricht er doch den letzten, eigentlich entscheidenden Grund nicht aus und zieht nicht die Folgerungen, die sich nothwendig daraus ergeben müssen. Er versucht, während in der That der Weg der strengeren Praxis eingeschlagen wird, in seiner Rechtfertigung dieses Weges Milderungen, die dem Zusammenhang einer andern Anschauungsweise angehören, und kann daher nicht wirklich überzeugen und zufrieden stellen.

Wir können uns diese Erscheinung auf dem Standpunct des Herrn Erzbischofs ganz gut erklären. Der bezeichnete Grund ist so angethan, daß er nur ausgesprochen zu werden braucht, um Widerspruch hervorzurufen. Nicht bloß der Unglaube oder die weichliche Sentimentalität, sondern das einfache und gesunde christliche Gefühl lehnt sich dagegen auf, wenn unter Nichtachtung des Persönlichen und Innerlichen, der Glaubensgesinnung und Lebensbewährung, bloß die äußere kirchliche Zugehörigkeit als Bedingung für das Heil und die Anwendung der höchsten Heilsmittel geltend gemacht wird. Darum besteht eine Scheu vor der bestimmten Darlegung dieser Gedanken. Aber wenn wir dieß bei einem Katholiken, der doch auch der Pietät und Liebe genügen möchte, sehr natürlich finden, so können doch wir unsererseits uns dabei nicht beruhigen, sondern müssen natürlich so sagen: Macht man jenen Grund praktisch zur Regel des Handelns, so soll man sich dazu auch eben so deutlich bekennen, wie es Gregor XVI. in seinem Breve gethan hat; trägt man aber Scheu vor diesem Bekenntniß, so soll man sich wohl überlegen, ob es mit dem Grunde selbst die rechte Bewandtniß habe und ob das daraus abgeleitete Handeln das richtige sey.

## 12.

Noch bleibt uns übrig, die Frage zu beantworten, wie wir die Erscheinung der erneuerten schroffen Hervorkehrung des besprochenen Grundsatzes zu beurtheilen und wie wir als evangelische Christen uns dazu zu stellen haben.

Offenbar haben wir es hier nicht mit einer isolirten Erscheinung zu thun. Es waren ja verschiedene Verhaltungsweisen möglich und unter diesen wurde diejenige gewählt, welche der bisherigen Uebung, so wie der herrschenden Stimmung der katholischen Bevölkerung entschieden zuwiderlief. Sehen wir nun zu derselben Zeit auch Anderes hervortreten, was, einen gleichen Geist athmend, auf eine gleiche Quelle zurückweist, so müßten wir uns absichtlich die Augen ver-

schließen, wollten wir darin nicht einen inneren Zusammenhang erkennen. Es ist ein ganzes System, welches uns hier entgegenkommt und nur eben in dem einzelnen Falle seinen besonders prägnanten Ausdruck findet.

Dieses System, getragen von einer herrschenden Strömung innerhalb des Katholicismus, geht darauf aus, den Standpunct der absoluten Ausschließlichkeit der katholischen Kirche in aller Strenge wieder herzustellen. Natürlich, so weit die Umstände es gestatten. Auf dem rechtlichen Gebiete, in der äußeren Stellung der Kirchen, gestatten sie es zunächst noch nicht. Da ist durch den westphälischen Frieden und die deutsche Bundesacte auch der evangelischen Kirche die gleiche Berechtigung gewährleistet, ihre Kreise zu ziehen, und dafür gesorgt, daß die Vorwürfe der Apostasie und Ketzerei nicht zur Anwendung kommen dürfen a). Aber, was vom rechtlichen Gebiete ausgeschlossen ist, das tritt uns in den verschiedensten Aeußerungsweisen auf dem Gebiete der kirchlichen Praxis, der Theologie, des socialen Lebens entgegen. Da sagt man uns durch Worte oder Thaten, indirect oder direct eine Menge sehr unfreundlicher Dinge, die im Wesentlichen darauf hinauslaufen: Ihr seyd Häretiker; die Reformation, von der ihr den Ausgang genommen, war nur ein großer Abfall von der göttlichen Ordnung, welcher alle späteren Abfälle, alles Revolutionäre der neueren Zeit, zur nothwendigen Folge gehabt; euer Bekenntniß hat eigentlich kein wahres, inneres Recht zu existiren; eure vorgebliche Kirche muß unvermeidlich der Auflösung verfallen und geht derselben bereits so sichtbar entgegen, daß man ihre Tage zählen kann; auch werden die Völker zum vollen Frieden, die Staaten zur wahren Ordnung, die Throne zur unerschütterlichen Sicherheit erst dann kommen, wenn der Zustand wieder zurückgeführt seyn wird, in welchem die eu-

a) Westphäl. Friedensschluß, Art. 5. §. 35. Deutsche Bundesacte, Art. 16. Vergl. Richter's Kirchenrecht, §. 61.

ropäische Menschheit vor der Reformation sich befand, wenn insbesondere die Einheit, Macht und Herrlichkeit der katholischen Kirche, in welcher allein Heil ist, in aller Fülle erneuert seyn wird.

Im Sinne dieses Systems werden alle Verbindungsbrücken mit der evangelischen Kirche abgebrochen und alle Anstalten getroffen, um eine möglichst scharfe Scheidung durchzuführen; es wird die vollständige Trennung der Kirche vom Staate gefordert und ein Ziel angestrebt, bei welchem angekommen, die Kirche selbst einen Staat im Staate bilden und unter Beseitigung des wirklichen Staates die Erziehung, die ganze höhere Leitung der katholischen Bevölkerung in ihrer Hand halten würde. Von selbst versteht es sich, daß im Bereich dieses Systems die Protestanten wesentlich als Object bekehrender Bearbeitung behandelt werden, woraus sich dann in der Praxis die Sendung von Missionen auch in Gegenden von überwiegend protestantischer Bevölkerung ergibt und die hierbei, wie bei anderen Gelegenheiten, hervortretende Vorliebe für den Orden, welcher von Anbeginn in der Bekämpfung des Protestantismus sowohl der eifrigste, als auch der erfolgreichste gewesen ist.

Was werden wir nun hierzu sagen? Es scheint mir, daß wir vornehmlich *viererlei* zu sagen haben.

*Erstlich*: Wo jenes System und die damit verbundene Gesinnung die Oberhand gewinnt, da kann der gute Wunsch in dem Hirtenbriefe des Fürstbischofs von Breslau, daß zwischen den Confessionen eine aufrichtige gegenseitige Achtung, Duldung und christliche Liebesbewährung, ja ein Zusammenwirken zu christlich-sittlichen Zwecken stattfinden möge, leider nicht in Erfüllung gehen. Die äußere Gleichberechtigung — davon sind wir ja ausgegangen — hat ihre volle Wahrheit und eine Bürgschaft der Dauer nur, wenn sie auf innerer Anerkennung, auf der Zuerkennung der Christlichkeit ruht; und eben diese sittliche Basis der Parität will jenes System von Grund aus zerstören. So bleibt nur ein

erzwungener Friede übrig, hinter dem der Krieg steht, der nicht ausbleiben kann, sobald die äußere Nöthigung zurücktritt. Will man aufrichtig den Frieden, so muß man auch dessen unerläßliche Bedingungen wollen. Versagt man diese Bedingungen, so drängt sich die schmerzliche Ueberzeugung auf, daß man in der That nicht den Frieden, sondern den Krieg will.

Zweitens: Wir können es Euch rechtlich nicht wehren, wenn Ihr uns als Solche, die des Heiles verlustig sind, betrachten und als Objecte der Bekehrung behandeln wollt, wenn es Euch gefällt, sonst Gewährtes zu versagen und überall eine recht unübersteigliche Scheidewand zwischen den Confessionen aufzurichten. Auch werden wir nicht Gleiches mit Gleichem erwiedern. Wohl aber können wir Euch ernstlich und wohlmeinend zu bedenken geben, was daraus folgt. Es kann daraus nur sociale Verwirrung und nationales Unheil erwachsen. Die Mitglieder beider Kirchen leben fast in allen deutschen Landen gemischt durcheinander und sind durch tausend und abertausend Beziehungen in einander verflochten und auf einander angewiesen. Der Versuch zur Durchführung einer absoluten Scheidung würde zwar unausbleiblich an der Macht des Lebens und seiner auch die gewaltigsten Dämme überfluthenden Strömungen scheitern; aber schon als Versuch müßte er unausbleiblich die Wirkung haben, Unruhe und Unfrieden, Zwietracht und Gehässigkeit herbeizuführen. Daran aber, daß alsbald eine Ueberwindung und Aufzehrung der evangelischen Kirche eintreten werde, könnt Ihr doch bei nüchterner Ueberlegung selbst nicht glauben. Die Rede von der Selbstauflösung des Protestantismus ist eine bloße Modephrase. Im Gegentheil: seit er sich wieder mehr und mehr auf seinen wahren Grund, auf den lebendigen Christus, auf das Wort Gottes und auf das Bekenntniß der Väter, stellt, seit er sich wieder an seine Sendung gegenüber der geistlichen und leiblichen Noth des armen Volkes erinnert, hat er offenbar fri-

sche Lebenskraft gewonnen, und je mehr ihm von außen zugesetzt wird, desto mehr wird er innerlich erstarken. Es mögen Abfälle und Conversionen von beiden Seiten, vielleicht in größerer Zahl, vorkommen, aber dieß wird in dem geschichtlich und sachlich tief begründeten Bestand der beiden Kirchen keine wesentliche Veränderung hervorbringen. Sind wir aber solchergestalt gebieterisch darauf hingewiesen, uns brüderlich zu vertragen und gemeinsam für das Wohl des Einzelnen, wie des Ganzen zu sorgen: was sollte denn dabei herauskommen, wenn es gelänge, die Scheidung zwischen Katholiken und Protestanten bis auf den Punct zu treiben, daß sie in demselben Staat wie zwei geschiedene Völker einander gegenüberständen a)? Wahrlich wir sind nicht für verwaschene Toleranz und charakterlose Vermischung! Jede Kirche soll ihre Eigenthümlichkeit behaupten! Aber es thut doch nicht bloß Scheidung noth, sondern auch Annäherung und Einigung auf wahrhaft christlichem Grunde. Die Aufgabe der Kirchen kann nicht sein, sich niederzukämpfen, sondern in edlem Wetteifer um die Palme des heilsameren Wirkens für das große Ganze zu ringen. Und wenn dieses Verhältniß statthaben soll, dann darf nicht schon der erste Grundsatz, auf den eine Kirche sich stützt, der der absoluten Ausschließlichkeit seyn.

Drittens: Diejenigen, welche die bezeichnete Tendenz verfolgen, sind nicht gleich zu setzen der katholischen Christenheit, sondern bilden nur einen Theil derselben auf dem Grunde besonderer Interessen. Sie mögen, sobald man den römischen Ausgangspunct voraussetzt, die Consequenz für sich haben; aber die Consequenz allein thut es nicht, wenn sie nicht auf dem Grunde der Wahrheit ruht. Die

a) Treffliche Bemerkungen über diesen Punct finden sich in einem (wahrscheinlich von dem älteren Thiersch herrührenden) Aufsatz über die Bewegungen auf dem kirchlichen Gebiet in der allgem. Zeitung v. 2. u. 3. Juni 1852. Nr. 154. und 155.

christliche Wahrheit und Liebe aber wird nimmer in die Schranken dieses Systems eingeschlossen werden können. Das Heil dessen, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich ruft und die geistlich Armen selig preist, wird sich nie in ausschließlicher Weise an das äußere Bekenntniß zu einer formulirten Rechtgläubigkeit knüpfen lassen a), und jede Kirche, die dieß thut und den letztlich entscheidenden Werth der inneren Bedingungen des Heiles, der Buße und des lebendigen Glaubens, verkennt, wird im Laufe der Zeit entweder genöthigt seyn, ihr System im Sinne der christlichen Wahrheit umzubilden, oder sie wird an dieser Wahrheit und der aus ihr hervorgegangenen Bildung scheitern. Denn jede Kirche ist nur Form des Christenthums, und wenn Wesen und Form in Widerstreit gerathen, so kann kein Zweifel seyn, auf welcher Seite zuletzt der Sieg seyn wird. Als Vorzeichen einer Umbildung, wie sie eintreten muß, soll der Katholicismus einerseits dem Geiste christlicher Liebe und andererseits den ge-

---

a) Wenn dem gläubigen und zugleich christlich ernsten Katholiken ein evangelischer Mitbruder entgegentritt, der auf die Frage: was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? — in Aufrichtigkeit die Antwort des heidelberger Katechismus geben kann: „daß ich mit Leib und Seele, beides, im Leben und im Sterben, nicht *mein*, sondern *meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin*": wird er denn diesen Mitbruder in Christo darum, weil er nicht derselben äußeren Kirchengemeinschaft angehört, von Christo und seinem Heile auszuschließen wagen? Er wird es bei einiger tieferer Besinnung nicht thun können. Und zwar darum nicht, weil ihm das ganze Christenthum zuruft, daß vielmehr Jeder, welcher Kirche er auch angehöre, vor Allem die in jenen Worten sich ausdrückende *Glaubensgesinnung* haben muß, damit er des Heiles in Christo theilhaftig werde und bleibe. Jeder wahrhaft christliche Protestant ist ein lebendiger Protest gegen die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche, und je größer die Zahl solcher lebendigen Proteste wird, desto weniger wird sich jene Lehre halten können.

gründeten Ansprüchen der evangelischen Kirche wahrhaft gerecht werden, betrachten wir die in der katholischen Kirche immer wieder auftauchenden Bestrebungen, die Schranken der Heilsgemeinschaft christlich zu erweitern, und das Vorhandenseyn zahlreicher Mitchristen katholischen Glaubens, welche, die Gemeinsamkeit des Grundes in Christo und seinem Evangelium freudig anerkennend, zuerst Christen seyn wollen und nur von da aus auch Katholiken. Indem wir auf sie hinblicken, mit denen wir uns brüderlich verbunden fühlen und in denen wir ein heilsames Gegengewicht gegen die exclusive Richtung erkennen, geben wir die Zuversicht nicht auf, daß beide Kirchen auch in Zukunft die Stellung einnehmen werden, die Gott ihnen bestimmt hat: die Stellung, in der sie sich gegenseitig ergänzen, anregen und beleben sollen, bis es dem ewigen Lenker der Dinge gefällt, auf Wegen, die wir jetzt noch nicht kennen, eine höhere Einigung herbeizuführen.

Endlich viertens: Alles hat sein Maß. Wie zu andern stolzen Wogen, so wird Gott im rechten Augenblick auch zu jener Strömung sprechen: bis hierher und nicht weiter! Auch besteht noch eine irdische Macht von Gottes Gnaden, welche richtige Schranken zu ziehen, die hohe Bestimmung hat. Der Staat, dem gerade die Reformation das Bewußtseyn und die Kraft gegeben hat, auch eine göttliche Ordnung von selbständiger Berechtigung zu seyn, wird seine Aufgabe nicht darin finden, daß er zur Vernichtung des reformatorischen Werkes die Hand bietet und sich selbst wieder in die alte Unterordnung stellt. Er wird — so hoffen wir — gerecht seyn und Gott geben, was Gottes ist, indem er jeder Kirche diejenige würdige Selbständigkeit gewährt, die sie bedarf, um die Heilskräfte des Christenthums frei und wirksam zu entfalten. Aber er wird auch nicht aufhören, darauf zu halten, daß man dem Kaiser gebe, was des Kaisers ist; er wird seine eigene Selbständigkeit behaupten und nicht zugeben, daß die Kirche, die zum Dienste der

Liebe bestimmt ist, eine Herrschaft übe in der Weise weltlicher Macht.

Die Thatsache, die uns zu diesen Betrachtungen geführt, hat bei ihrem Auftreten mit Grund lebhafte Aufregung hervorgerufen. Möge sie in ihren Nachwirkungen eine heilsame Frucht des Friedens tragen! Aber nicht eines oberflächlichen Friedens, der nur auf Vergessen beruht, sondern eines gründlichen, der aus christlicher Erkenntniß und Buße hervorgeht. Uns Evangelischen aber wolle der Herr geben, daß wir immer fester uns gründen auf sein Wort und das darin wurzelnde Bekenntniß. Dann werden wir stark seyn in Geduld und Ausdauer, in Demuth und Gottesmuth, in der Waffenrüstung der Gerechtigkeit und der Liebe; und sollten dann Zeiten der Prüfung oder Sichtung eintreten, so werden sie uns nicht rathlos finden, sondern unser Rath wird von dem kommen, der der Verstand der Verständigen und die Weisheit der Weisen ist, der den Hoffärtigen widerstehet, den Demüthigen aber Gnade gibt.

# Miscellen.

17*

# Erinnerung an Johann Gottfried Eichhorn.

Den 16. October 1852 sind es hundert Jahre, daß an diesem Tage Johann Gottfried Eichhorn in Dörrenzimmern bei Oehringen in dem damals sogenannten Reich geboren wurde. Er hatte sich in dem zersplitterten deutschen Vaterlande auch ein besonderes Reich der Wissenschaft erobert, in dem er lange Zeit hindurch fast wie ein Alleinherrscher mit einem selten vorgekommenen Ansehen regierte. Es war das orientalisch-biblische Reich. Viele des gegenwärtigen Geschlechts werden sagen, wie es bei Hiob von der Weisheit heißt: „Wir hören ein Gerücht davon." Diese möchte ich ermahnen, sich nicht mit Citaten aus Eichhorn's Schriften zu begnügen, sondern wenigstens seine „Einleitung in das alte Testament" selbst zu lesen, ein Werk, das nicht bloß der Geschichte der alttestamentlichen Kritik anheimgefallen und darin eine Epoche bezeichnet, sondern schon wegen des für die Zeit seiner ersten Erscheinung bewunderungswürdigen deutschen Stiles, in dem es geschrieben, zu unserer Nationallitteratur gehört. Wäre es mir möglich gewesen, zur dießmaligen Versammlung der Orientalisten nach Göttingen zu kommen, wo Eichhorn als einer der eifrigsten Lehrer und fleißigsten Schriftsteller 39 Jahre gewirkt, so würde ich an dem Orte, an dem er auch mich durch seine lebendig anregenden Vorträge zuerst in den Orient und in das alte Testament eingeführt, ein Wort über die zeitgemäße rechte Feier seines hundertjährigen Geburtstages ge-

sprochen haben. Ich bin selbst zu spät auf die dießjährige Bedeutung des 16. Octobers aufmerksam geworden, um meine dankbare Erinnerung an meinen treu geliebten Lehrer und väterlichen Freund jetzt anders zu bekunden, als durch dieses kurze schriftliche Wort, welches freilich nun erst post festum im ersten Hefte der theologischen Studien und Kritiken in die Oeffentlichkeit gelangen kann. — Dreierlei habe ich von meinem seligen Lehrer aus seinem Munde, aus seinen Schriften und aus seinem Leben mir abgezogen, was ich unserer Zeit, in der es bisweilen den Anschein hat, als gehöre es zur christlichen Pflicht, Herder und Eichhorn geradezu über Bord zu werfen, an das Herz legen möchte: 1) die Kritik der heiligen Schrift ist eine protestantisch-freie Wissenschaft; 2) die Auslegung derselben muß, wenn auch nicht allein, doch auch im Geiste des Orients geübt werden; 3) die Humanität und Pietät gehören auch zur Religion und insbesondere zum guten deutschen Sinn.

Heidelberg,
den 16. August 1852.

F. W. C. Umbreit.

# Anzeigeblatt.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg sind erschienen:

**Geschichte der Europäischen Staaten** von Heeren und Ukert. 26ste Lieferung, 1ste Abtheilung, enthaltend:
Schäfer, Geschichte von Portugal. 4r Bd.
Subscriptionspreis 2 Thlr. 8 Sgr.
Einzelpreis 3 Thlr.

Von dieser großen Sammlung erscheinen zunächst die Fortsetzunges der Preußischen, Englischen und Schwedischen Geschichte.

**Ritter**, Dr. H., Geschichte der Philosophie. 11r Band.
2 Thlr. 28 Sgr.

Gleichzeitig bildet dieser Theil
den 7. Band der christlichen Philosophie
und
den 3. Band der neueren Philosophie.

Der 12te Band, der das Werk beschließt, erscheint in Jahresfrist.

---

Zu Weihnachtsgeschenken seien empfohlen:

**Hey=Speckter**, funfzig Fabeln für Kinder.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1r Band, schwarz, gebunden | 1 Thlr. | 5 Sgr. |
| 2r " " " | 1 " | 5 " |
| 1r " colorirt, " | 2 " | — " |
| 2r " " " | 2 " | — " |
| Schulausgabe, gebunden | | 15 Sgr. |
| — — — — mit französ. Text, schwarz, geb. | 1 Thlr. | 5 Sgr. |
| — — — — " " " colorirt, gebunden | 2 Thlr. | |

**Hey**, Erzählungen aus dem Leben Jesu für die Jugend.
Gebunden 20 Sgr.

**Schumann, Ad.**, Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testaments von der Person des Erlösers, biblisch-dogmatisch entwickelt. 1r Bd. geheftet 2 Thlr.
Der 2te Band (Schluß) wird in den nächsten Tagen versandt.

Chronicon Nortmannorum, Warjagorum, Russorum nec non Danorum, Suevorum, Norvegorum etc. auctore Dr. Fr. C. H. Kruse. gr. 4. Geh. 6 Thlr.

Glossarium diplomaticum, zur Erläuterung schwieriger, einer diplomatischen, historischen, sachlichen oder Worterklärung bedürftigen lateinischen, hoch- und besonders niederdeutschen Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Mit urkundlichen Belegstellen versehen von Dr. Eduard Brinkmeier. Folio. Geheftet. I. 1s bis 5s Heft. Subscriptionspreis à Heft 1 Thlr.

---

Zu Weihnachtsgeschenken empfehlen wir:

**Hey-Schneider**, das Kind von der Wiege bis zur Schule. Cartonnirt 1 Thlr. 15 Sgr.

**Schneider-Kohlrausch**, Bildnisse deutscher Kaiser von Karl dem Großen bis Maximilian. In Callico gebunden 4 Thlr. 26 Sgr.

**O'Livier, Fr.**, Bilderbibel, mit Text von v. Schubert. Neue Ausgabe 2 Thlr. 20 Sgr.

**Diaz de Castillo**, Mexiko. 2 Bde. Cartonnirt 2 Thlr. 6 Sgr.

**Umbreit**, neue Poesien aus dem Alten Testament. Cartonn. 1 Thlr.

**Sebald**, wache und bete. Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter. 18 Sgr.

Letzteres kleines Buch ist eine schöne Gabe an heranwachsende Töchter beim Verlassen der Schule.

---

Bei Wilh. Schultze in Berlin sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu finden:

**Bachmann, J. F.**, Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evangelischen Kirche. 18 Bog. gr. 8. broch. 1½ Thlr.

---

---

---



---

gewaltigen Kämpfe der Reformation versetzt, die Wahrheiten, für die gestritten wurde, vorführt und den Sieg, welchen die Macht göttlichen Wortes für alle Zeiten davontrug, wieder recht deutlich vergegenwärtigt.

---

Im Verlage von C. A. Schwetschke u. Sohn (M. Bruhn) in Halle ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

# Die Apostelgeschichte
## oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom.

Ein biblisch-historischer Versuch

von

**M. Baumgarten,**

Doctor der Philosophie und Theologie, Professor in Rostock.

Zweiter Theil, erste Abtheilung:

**Von Antiochia bis Corinth.**

gr. 8. 23 Bog. geh. 1 Thlr. 21 Sgr.

Die große Theilnahme, die dieses Werk beim Erscheinen des ersten Theils gefunden hat, bestätigt die in der Ankündigung ausgesprochene Ansicht, daß bei dem Reichthum unserer exegetischen Literatur die auffallende Vernachlässigung gerade der Apostelgeschichte so sehr fühlbar geworden sei.

Indem wir nun das Erscheinen der ersten Hälfte des zweiten Theiles ankündigen, fügen wir noch hinzu, daß der gelehrte und geistreiche Herr Verfasser in diesem Werke durchaus einen positiven Fortschritt in dem Verständniß jener heiligen Urkunde darstellt. Er liefert zum ersten Male den Nachweis, daß die Apostelgeschichte ein abgerundetes, in sich lebendig fortschreitendes Ganzes ist, welches in dem Kanon der heil. Schrift ein wesentliches Glied bildet. Die geschichtliche Entwickelung, die eigentliche Substanz des Buches, begründet sich durchweg auf die sorgfältigste Auslegung des Textes. Es zeigt in lebendiger Klarheit nicht nur zu dem bisherigen Verlauf der Geschichte des Reiches Gottes den großartigen Abschluß, sondern zugleich weissagend die Grundfäden zu dem Gewebe der ganzen Kirchengeschichte.

Dieser zweite Theil, dessen zweite Abtheilung in Kurzem erscheint, umschließt die kanonischen Anfänge der heiden-kirchlichen Entwickelung, in welcher wir noch heutigen Tages stehen, von ihrem Ausgange von Antiochia bis zu ihrem Abschlusse in Rom.

---

In der Weidmann'schen Buchhandlung in Leipzig sind erschienen:

**Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament.** Von Dr. W. M. L. de Wette. 1. Bd. 3. Theil. Evangelium und Briefe Johannis. Vierte Auflage, bearbeitet von Dr. B. B. Brückner. gr. 8. 1 Thlr. 7½ Ngr.

*De Wette's Handbuch zum N. T. ist jetzt wieder vollständig zu haben und besteht aus folgenden Abtheilungen:*

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| I, | 1. Evangelium Matthäi. 3. verb. Aufl. 1845. | 1 | Thlr. | — | Ngr. |
| - | 2. Evangelium des Lucas und Marcus. 3. verb. Aufl. 1846 | — | - | 22½ | - |
| - | 3. Evangelium u. Briefe Johannis. 4. stark verm. Aufl., herausg. v. B. B. Brückner. 1852 | 1 | - | 7½ | - |
| - | 4. Apostelgeschichte. 3. verb. Aufl. 1848 | — | - | 18¾ | - |
| II, | 1. Brief an die Römer. 4. verb. Aufl. 1847 | — | - | 22½ | - |
| - | 2. Briefe an die Corinther. 2. verb. Aufl. 1845 | 1 | - | 4 | - |
| - | 3. Briefe an die Galater und Thessalonicher. 2. verb. Aufl. 1845 | — | - | 18¾ | - |
| - | 4. Briefe an die Colosser, Philemon, Ephesier und Philipper. 2. verb. Aufl. 1847 | — | - | 22½ | - |
| - | 5. Briefe an Titus, Timotheus u. die Hebräer. 2. verb. Aufl. 1847 | 1 | - | — | - |
| III, | 1. Briefe des Petrus, Judas und Jacobus. 1847 | — | - | 20 | - |
| - | 2. Offenbarung Johannis. 1848 | — | - | 27½ | - |

**Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament.** 1. Lieferung. Die kleinen Propheten, erklärt von Dr. F. Hitzig. Zweite Auflage. gr. 8. 1 Thlr. 22½ Ngr.

— — — 2. Lieferung. **Hiob, erklärt von Ludwig Hirzel.** Zweite Auflage, durchgesehen von Justus Olshausen. gr. 8. 1 Thlr. 7½ Ngr.

*Die folgenden Lieferungen enthalten:*

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| III. | Jeremia, erklärt von F. Hitzig. 1841 | 1 | Thlr. | 20 | Ngr. |
| IV. | Samuel, erklärt von O. Thenius. 1842 | 1 | - | 7½ | - |
| V. | Jesaia, erklärt von A. Knobel. 1843 | 1 | - | 25 | - |
| VI. | Richter und Ruth, erklärt von E. Bertheau. 1845 | 1 | - | 4 | - |
| VII. | Sprüche Salomo's, erklärt v. E. Bertheau; Prediger Salomo's, erklärt v. F. Hitzig. 1847 | 1 | - | — | - |
| VIII. | Der Prophet Ezechiel, erklärt v. F. Hitzig. 1847 | 1 | - | 18 | - |
| IX. | Die Bücher der Könige, erklärt von O. Thenius. 1849 | 2 | - | 7½ | - |
| X. | Das Buch Daniel, erklärt v. F. Hitzig. 1850. | 1 | - | — | - |

Im Drucke befinden sich:

Die Bücher der Chronik, von E. Bertheau.

Der Pentateuch, von A. Knobel.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei.

# Theologische
# Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1853 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

# Abhandlungen.

## 1.

# Ueber die Stellung der Apokryphen des alten Testamentes im christlichen Kanon.

Von

D. Fr. Bleek.

---

1. Der Begriff der alttestamentlichen Apokryphen wird hier in dem Sinne gefaßt, worin er geschichtlich in der protestantischen Kirche gebräuchlich geworden ist. Ueber den verschiedenen Gebrauch der Benennung apokryphisch, Apokryphen, in der älteren Kirche in Beziehung auf Schriften vergl. Gieseler: „Was heißt apokryphisch?" in d. Stud. u. Krit. 1829. H. 1. S. 141—146. Ursprünglich scheint die Benennung nicht in schlimmen Sinne gebraucht zu seyn und nicht im Gegensatze gegen das Kanonische, sondern nur gegen das Oeffentliche, in Beziehung auf solche Schriften, von denen angenommen oder behauptet ward, daß sie aus früherer Zeit auf dem Wege geheimer Ueberlieferung sich erhalten und fortgepflanzt hätten. Besonders scheint das Wort in diesem Sinne bei gnostischen Parteien in Gebrauch gewesen zu seyn, für Schriften, auf welche sie sich für ihre Lehre vornehmlich stützten, welche sie angesehenen Männern der Vorzeit beilegten. So sagt Clemens Alex. (Strom. I, 15. §. 69.), daß die Anhänger des Prodikus sich rühmten, *βίβλους ἀποκρύφους* des Zoroaster zu besitzen.

Je größeres Gewicht aber die Häretiker auf solche Schriften legten, desto verdächtiger waren dieselben schon aus diesem Grunde den Lehrern der rechtgläubigen Kirche; sie betrachteten sie ohne Weiteres — und im Allgemeinen mit Recht — als spätere untergeschobene Machwerke häretischen Inhaltes, so daß sich daher bei ihnen an den Begriff des Apokryphen von selbst der des Untergeschobenen anknüpfte; vergl. z. B. Iren. adv. haer. I, 20.: ἀπόκρυφοι καὶ νόθαι γραφαί. Constitutt. apost. VI, 16: καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς δέ τινες συνέγραψαν βιβλία ἀπόκρυφα Μωϋσέως καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἀδάμ, Ἠσαΐου τε καὶ Δαυὶδ καὶ Ἠλία καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν, φθοροποιὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρά, u. A. Niemals aber wird in den ersten Jahrhunderten diese Benennung in Beziehung auf diejenigen Schriften oder eine einzelne derselben gebraucht, welche wir unter den Apokryphen des A. T. verstehen. So werden diese Bücher, wie die Weisheit, der Sirach u. s. w., auch noch sowohl vom Athanasius (Epist. festal.), als vom Ruffin (Expos. symb. apost.) zwar von den kanonischen Büchern des A. T. ausdrücklich geschieden, aber eben so ausdrücklich von apokryphischen Schriften, und als eine mittlere Classe hingestellt — bei Athanasius und in der ihm folgenden Synopsis script. sacrae als Lesebücher, βιβλία ἀναγινωσκόμενα, bei Ruffin als kirchliche, libri ecclesiastici. Anders ist es bei Hieronymus, der unter Apocrypha alle solche Schriften umfaßt, welche durch Titel oder theilweise Anerkennung in der Kirche darauf Anspruch machten, den kanonischen Büchern gleichgestellt zu werden, ohne dazu berechtigt zu seyn, ohne Rücksicht darauf, ob solche Schriften durch ihren Inhalt ganz verwerflich seyen, oder wenigstens theilweise zum Lesen zu empfehlen. Er spricht daher zwar in Ies. c. 64. von Apocryphorum deliramenta — in Beziehung auf Schriften wie die Ascensio Iesaiae und die Apocalypsis Eliae, und in Habacuc. c. 2. von einem gewissen liber apocryphus stultitiae condemnandus,

und in der Vorrede zum Esra und Nehemia äußert er sich wegwerfend von den somniis apocryphorum tertii et quarti libri (des Esra); aber in dem Prolog. galeat. in libr. reg., wo er die sämmtlichen Bücher des hebräischen Kanons namentlich aufführt — als 22, oder, wenn Ruth und Klagelieder als besondere Schriften gezählt würden, als 24 — sagt er darnach: Hic prologus scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus in Latinum, convenire potest, ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum, und fährt dann so fort: Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor (am wahrscheinlichsten doch der Pastor des Hermas) non sunt in canone, so daß er also diese Bücher — und nach dem unmittelbar Folgenden auch die beiden Bücher der Makkabäer — mit unter die Apokryphen rechnet a). So ist es von ihm auch wohl in der Epist. 7. ad Laetam gemeint, wo er in der Belehrung dieser Witwe für die Unterweisung ihrer Tochter Paula, nachdem er dargelegt, in welcher Reihenfolge dieselbe die kanonischen Bücher des A. und N. T. lesen solle, fortfährt: caveat omnia apocrypha, et si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur, multaque his admixta vitiosa, et grandis esse prudentiae, aurum in luto quaerere. Vergl. auch seine Vorreden zu den Büchern Tobi und Judith, wo er sagt, daß die Hebräer dieselben unter den Apokryphen haben; denn so ist wahrschein-

a) So aber auch wohl schon Cyrill von Jerusalem in Catoches. IV, 33., wo er den von der Kirche anerkannten Büchern des A. u. N. T. bloß ἀπόκρυφα entgegenstellt und als die Bücher des A. T. nur die 22 des hebräischen Kanons — bloß mit Einschluß des Buches Baruch, als mit zum Jeremias gehörend — namentlich aufführt.

lich an beiden Stellen statt hagiographa, das die früheren Ausgaben haben, mit Martianay nach einer alten Handschrift zu lesen. In der Vorrede zu den salomonischen Schriften aber sagt er von den Büchern Judith, Tobi und der Makkabäer, daß die Kirche dieselben zwar lese (legit), aber sie nicht unter die kanonischen Bücher aufnehme, und fordert dasselbe in Beziehung auf die Weisheit und den Sirach: sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Eine solche Ausdehnung der Benennung der Apokryphen brachte es denn von selbst mit sich, daß man dieselbe nicht mehr in der gleichen Bedeutung wie früher faßte, der des Verborgenen und auf geheime Weise Ueberlieferten, noch auch bestimmt damit die Vorstellung des Untergeschobenen und Häretischen verband. Am gewöhnlichsten mag wohl gewesen seyn, daß man den Namen auf das Unsichere des Ursprunges der Bücher bezog, wie Augustin (de civ. Dei XV, 23.) — jedoch nicht in Beziehung auf unsere alttestamentlichen Bücher, sondern in Beziehung auf andere, unter dem Namen von Patriarchen, Propheten oder Aposteln unter den Häretikern in Umlauf befindliche Schriften — sagt, daß sie apocryphae nuncupantur eo, quod earum occulta origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas veracium scripturarum certissima et notissima successione pervenit. Doch dachte man theilweise an eine bestimmte etymologische Bedeutung des Wortes gar nicht, sondern begriff unter der Benennung der Apokryphen überhaupt solche Schriften, welche als den kanonischen nicht gleichstehend, aber nahe kommend betrachtet wurden, wie wenn Hieronymus (de vir. illustr. c. 6.) von dem Briefe des Barnabas sagt: quae inter apocryphas scripturas legitur a). In

a) Der Wortbedeutung nach entsprechend ist dem griechischen ἀπόκρυφος das hebräische גָּנוּז; dieses wird bei den späteren Juden,

Beziehung auf das A. T. aber finden wir in der abendländischen Kirche auch später wohl, daß nach dem Beispiele des Hieronymus diejenigen Schriften der lateinischen Bibel, welche sich nicht im hebräischen Kanon finden, wenn man sie nicht ohne Weiteres ebenfalls als kanonisch und den Bestandtheilen des hebräischen Kanons an Ansehen gleichstehend betrachtete, als Apokryphen bezeichnet wurden; so im 13. Jahrh. von Hugo Carensis (Prolog. in Iosuam: Restant apocrypha: Iesus, Sapientia, Pastor et Maccabaeorum libri, Iudith atque Tobiae. Hi quia sunt dubii, sub canone non numerantur etc.) und im 14.

---

Talmudisten und Rabbinen, öfters ebenfalls in Beziehung auf Schriften gebraucht im Gegensatze gegen das Kanonische, wie das Verbum גָּנַז, verbergen, gebraucht wird für: dem öffentlichen Gebrauche entziehen, theils in Beziehung auf Handschriften heiliger Bücher, die, weil sie verschliffen, schadhaft oder fehlerhaft waren, dem ferneren Gebrauche entzogen werden mußten, theils in Beziehung auf ganze Bücher, die aus der Zahl der kirchlichen, zum öffentlichen Gebrauche bestimmten Schriften ausgestoßen wurden. Zum Theil hat man hiervon den Gebrauch von ἀπόκρυφα in der christlichen Kirche abgeleitet (so Hottinger, Bertholdt, de Wette, Herbst, Hug u. A.); aber wenigstens ursprünglich ist von diesem jüdischen Sprachgebrauche der Gebrauch des griechischen Wortes nicht ausgegangen; nur auf die Wendung, welche namentlich Hieronymus dem Begriffe des Apokryphischen gibt, könnte jener von Einfluß gewesen seyn. — Auf einem Irrthum beruht es, wenn dem Epiphanius die Ableitung von κρύπτη und ἀπό in privativer Bedeutung beigelegt wird, als seyen die Bücher so genannt worden, weil sie von der Aufbewahrung in der Bundeslade ausgeschlossen seyen; denn wenn er de mensur. et ponder. c. 4. von der salomonischen Weisheit und dem Sirach sagt, daß sie nützlich seyen, ἀλλ' εἰς ἀριθμὸν ῥητῶν οὐκ ἀναφέρονται — διὸ οὐδὲ ἐν τῷ ἀρὼν ἀνετέθησαν, τουτέστιν ἐν τῇ τῆς διαθήκης κιβωτῷ, so folgt daraus nichts für eine Ableitung der Benennung ἀπόκρυφος, deren er sich in Beziehung auf diese Schriften gar nicht bedient, weder hier noch anderswo. Eben so wenig macht Johannes Dam. de orthod. fide IV, 18. eine solche etymologische Ableitung geltend.

gelangten. So finden wir, daß Cassiodor (de divin. lectionn. c. 12 seq.) die Zählungen der kanonischen Bücher nach Augustin und nach Hieronymus neben einander hinstellt, daß Gregor der Große sich entschuldigt, indem er aus 1 Makk. als einem nicht=kanonischen Buche ein Zeugniß anführt (Moral. in Iob. l. XIV. c. 13.), und daß auch in späterer Zeit manche der angesehensten Theologen ohne Bedenken diese Bücher als zwar zum Lesen nützlich, aber nicht im Kanon befindlich bezeichnen, auf den Unterschied zwischen ihnen und den kanonischen Büchern hinweisen oder aus ihnen angeführte Zeugnisse nicht als beweisend gelten lassen, oder nur 22 Bücher des A. T. zählen, wie unter Andern aus dem 8. Jahrh. Beda und Alcuin, aus dem 9. Rabanus Maurus, aus dem 10. Radulf Niger, aus dem 12. der Abt Peter von Clugny, Hugo und Richard von St. Victor, Rupert v. Deuz, Johann von Salisbury, aus dem 13. Hugo Carensis, aus dem 14. Nikolaus Lyranus, aus dem 15. Antoninus, Erzbischof von Florenz, und so auch noch aus dem 16. Jahrh. Franz Ximenes, Cajetan, Santes Pagninus u. A. a), so daß also auch noch im Reformationszeitalter die Anerkennung der alttestamentlichen Apokryphen mit vollem kanonischen Ansehen nicht als ein Dogma der katholischen Kirche galt. Als solches wurde diese Vorstellung erst durch das tridentiner Concil fixirt. Auch hier machten sich anfangs verschiedene Vorstellungen in dieser Beziehung geltend. Aber die vierte Sitzung (am 8. April 1546) stellte ein namentliches Verzeichniß der sämmtlichen Bücher der Schrift A. und N. T. auf, worin als Bestandtheile des A. T. die Bücher Tobi und Judith, die

a) S. Ioh. Gerhard, Loc. theol. T. II. loc. I. c. 6. §. 90—96.; Keerl, Apokryphen, S. 140—144; s. ebend. S. 150. über das angebliche siebente Decret des florentinischen Concils hinsichtlich der Gleichstellung der Apokryphen mit den kanonischen Schriften.

Weisheit und Sirach, das Buch Baruch und die zwei Bücher der Makkabäer mitten unter den Büchern des hebräischen Kanons genannt werden, und sprach das Anathema über diejenigen aus, welche nicht die sämmtlichen Bücher mit allen ihren Theilen, wie man in der katholischen Kirche gewohnt sey, sie zu lesen, und wie sie in der Vulgata enthalten seyen (also auch die apokryphischen Zusätze zu den Büchern Esther und Daniel), als heilig und kanonisch annehmen würden. Zwar haben gleichwohl auch später verschiedene katholische Theologen, wie Sixtus von Siena (biblioth. sancta 1566), Bernh. Lamy (Apparat. ad Biblia 1687), Jahn u. A. unsere alttestamentlichen Apokryphen als wie deuterokanonische Schriften von den Büchern des hebräischen Kanons als protokanonischen scheiden und sie diesen auch an Ansehen nicht gleichgestellt wissen wollen; aber es ist dieß sicher nicht dem Sinne des tridentiner Concils gemäß, wie das auch andere Theologen dieser Kirche, wie namentlich Welte (Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1839. St. 2. S. 230 ff.), auch Scholz (Bibl. Einl. I, 263.) geltend gemacht haben.

Das durch das tridentiner Concil fixirte Urtheil der römisch-katholischen Kirche hinsichtlich der Gleichstellung unserer alttestamentlichen Apokryphen mit den kanonischen Schriften war nicht ohne Einfluß auf die Fixirung der gleichen Vorstellung auch in der griechischen Kirche. Hier finden wir, wie bei Origenes, so durch dessen Einfluß in den verschiedenen Verzeichnissen der alttestamentlichen Bücher aus dem vierten Jahrhunderte unsere Apokryphen — mit Ausnahme des Baruch — entweder gar nicht mit genannt, oder von den kanonischen Büchern ausdrücklich gesondert, wenn gleich sie in Beziehung auf ihren Inhalt werth gehalten, zum Lesen empfohlen und auch von den Kirchenschriftstellern anderswo zum Theil selbst in gleicher Weise wie die kanonischen Bücher benutzt wurden. So führt auch Johannes Damascenus als alttestamentliche Schriften

die Bücher des hebräischen Kanons auf und sagt dann von der Weisheit Salomo's und dem Sirach, daß sie zwar ἐνάρετα καὶ καλὰ seyen, aber nicht mitgezählt würden. Auf ihn beruft sich noch der alexandrinische Geistliche Metrophanes Kritopulus in seiner Confessio (vom J. 1625) Kap. 7. dafür, daß die Kirche Christi die Bücher, welche Einige mit zur heiligen Schrift zählen wollten, Tobi, Judith, Weisheit, Sirach, Baruch und die der Makkabäer, niemals als kanonische und authentische Schriften angenommen habe, obwohl sie nicht zu verwerfen seyen, da viel Moralisches, sehr Lobenswerthes darin enthalten sey. Damit stimmt auch Cyrillus Lucaris überein in seiner Confess. interrog. 3., indem er als die kanonischen Bücher des A. T. den Pentateuch, die Hagiographen und die Propheten nennt, die 22 von der laodicenischen Synode aufgeführten, und im Gegensatze gegen diese sagt, daß die sogenannten Apokryphen deßhalb so hießen, weil sie nicht von dem allheiligen Geiste die gleiche Bewährung haben, wie die eigentlich und zuverlässig kanonischen Bücher. Diese Aussage wird auch in der hauptsächlich im Gegensatze gegen den Cyrillus Lucaris vom Petrus Mogilas aufgesetzten Confessio orthodoxa (vom J. 1642) nicht angegriffen, indem P. I. quaest. 54. zwar vom Verhältnisse des A. T. zum N. T. die Rede ist, aber die einzelnen Schriften nicht aufgeführt werden. Doch werden einige Male Stellen aus den Apokryphen in gleicher Weise wie aus den kanonischen Büchern als Aussprüche der Schrift oder der heiligen Schrift angeführt. Und in der — gegen die Calvinisten gerichteten — Erklärung der Synode zu Constantinopel vom J. 1672 heißt es (S. 225. d. Ausg. von Kimmel) in Beziehung auf die alttestamentlichen Apokryphen — als die in den Verzeichnissen früherer heiliger Schriftsteller nicht mit aufgeführten Bücher des A. T. — auch nur, daß die deßhalb nicht völlig zu verwerfen seyen, sondern καλὰ καὶ ἐπενάρετα genannt würden (vom Joh. Dam.). Aber die von der in demselben

Jahre zu Jerusalem gehaltenen Synode zur Feststellung des orthodoxen Glaubens und hauptsächlich gegen die Calvinisten abgegebene, von dem Patriarchen von Jerusalem Dositheus verfaßte Confession (confessio Dosithei) spricht es ausdrücklich aus (quaest. III. p. 467 seq.), daß die salomonische Weisheit, die Bücher Judith und Tobi, die Geschichte vom Drachen und von der Susanna, die Bücher der Makkabäer und Sirach ebenfalls als echte Bestandtheile der göttlichen Schrift und als kanonische Bücher zu betrachten seyen, und rügt es — als Unwissenheit oder Bosheit (ἐθελοκακούργως), daß Cyrillus Lucaris diese Schriften als Apokryphen bezeichnet habe a). Es läßt sich wohl nicht bezweifeln, daß auf diese Feststellung die Verhältnisse in der abendländischen Kirche, der Vorgang des tridentiner Concils und der auf der Synode vorwaltende Gegensatz gegen die Einwirkung der protestantischen Kirche mit Einfluß geübt haben. Seitdem aber scheint sich die allgemeine Anerkennung jener nicht im hebräischen Kanon, wohl aber in der Septuaginta enthaltenen Schriften und Schriftstücke als kanonischer Bestandtheile der heiligen Schrift in der griechischen Kirche immer mehr befestigt zu haben, wie sie denn auch in neuerer Zeit von Seiten dieser Kirche wiederum ausgesprochen und im Gegensatze gegen die protestantische Kirche und gegen die Verbreitung von Bibeln ohne die Apokryphen mit Nachdruck geltend gemacht ist.

In der protestantischen Kirche dagegen fixirte sich das Urtheil über die Apokryphen in der Weise, wie es in der lutherischen Bibelübersetzung angedeutet ist, wo sie von den Büchern des hebräischen Kanons gesondert und als Bücher bezeichnet sind, welche der heiligen Schrift nicht gleich

---

a) Die Acten der Synode von Jerusalem, so wie die andern Bekenntnißschriften aus der späteren griechischen Kirche s. in Kimmel's Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Jena 1850. 2 Thle. 8.

gehalten, obwohl nützlich und gut zu lesen seyen; den gleichen Platz hinter den Büchern des hebräischen Kanons erhielten sie auch in den anderen protestantischen Bibelübersetzungen, nicht bloß in lutherischen, sondern auch in reformirten, wie in der deutschen schweizerischen, der englischen und holländischen. Dem entsprechend sind denn auch die Verfahrungsweise und die Aeußerungen der protestantischen Bekenntnißschriften und Dogmatiker, übereinstimmend mit Hieronymus und Athanasius u. A., daß sie unsere Apokryphen vom Kanon ausschließen und ihnen selbständige Autorität zur Erweisung von Glaubenssätzen absprechen, aber sie doch als zum Lesen auch für die Christen nützlich und erbaulich betrachten. Von den protestantischen Bekenntnißschriften äußern sich auf ausdrückliche Weise über diesen Gegenstand nur mehrere aus der reformirten Kirche: so die streng calvinische Confessio Gallicana von 1559, wo Kap. 3 f. die Bücher des hebräischen Kanons und die des N. T. namentlich aufgeführt und als kanonisch bezeichnet werden, als die Norm und Regel unseres Glaubens, und es dann heißt, daß wir durch den heiligen Geist gelehrt werden, diese zu unterscheiden von anderen libris ecclesiasticis, qui, ut sint utiles, non tamen sunt eiusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus; die 39 Artikel der anglikanischen Confession vom J. 1562, wo es Artikel 6., nachdem die kanonischen Bücher des A. T. aufgeführt sind, von den Apokryphen, die darnach ebenfalls namhaft aufgeführt werden (und dabei auch das dritte und vierte Buch Esra), heißt, daß die Kirche dieselben zwar lese ad exempla vitae et formandos mores, sie aber nicht anwende ad dogmata confirmanda; die von Bullinger entworfene zweite helvetische Confession von 1564, wo es Kap. 1., nachdem die kanonischen Schriften der Apostel und Propheten beider Testamente, ohne sie einzeln zu nennen, als das wahre Wort Gottes bekannt sind, zuletzt heißt: interim nihil dissimulamus quosdam veteris testamenti libros a veteribus

nuncupatos esse apocryphos, ab aliis ecclesiasticos, utpote quos in ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam; die (später von der dordrechter Synode bestätigte) belgische Confession, wo, nachdem Kap. 4. die kanonischen Bücher A. und N. T. aufgeführt sind, Kap. 6. ein Unterschied zwischen diesen und den Apokryphen geltend gemacht wird, die in derselben Weise wie in der anglikanischen Confession aufgeführt werden, und von denen es heißt, daß die Kirche dieselben zwar lesen könne und aus ihnen documenta de rebus cum libris canonicis consentientibus desumere, daß aber sie kein solches Ansehen haben, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma de fide aut religione Christiana certo constitui possit; tantum abest, ut divinorum illorum librorum auctoritatem imminuere valeant; endlich die thorner Declaratio von 1645, wo es in der specialis declarat. no. 2. heißt, daß die nicht im hebräischen Kanon des A. T., sondern nur im griechischen Texte vorhandenen Bücher Apokryphen seyen und daß sie daher dem göttlichen Kanon sub anathemate nicht beigezählt werden dürften, etsi utiliter ad aedificationem ecclesiae legi possunt. Auf noch stärkere Weise gegen die Apokryphen, nämlich ohne bestimmte Anerkennung der Nützlichkeit oder eines Unterschiedes derselben von irgend anderen Schriften, spricht sich nur die auch von der schottischen Kirche gebilligte Confession der westmünsterschen Versammlung der Puritaner oder Presbyterianer vom J. 1648 aus, Kap. 1., wo, nachdem die kanonischen Bücher des A. und N. T. einzeln aufgeführt sind, es §. 3. heißt: Libri apocryphi vulgo dicti, quum non fuerint divinitus inspirati, canonem scripturae Sc. nullatenus constituunt, proindeque nullam aliam autoritatem obtinere debent in ecclesia Dei, nec aliter quam alia humana scripta sunt aut approbandi aut adhibendi. Von Aussprüchen der Apokryphen wird in den reformirten Bekenntnißschriften überhaupt

kein Gebrauch gemacht, außer daß im heidelberger Katechismus wenigstens in der lateinischen Ausgabe in der 105. Frage die Stelle Sir. 3, 27. unter anderen Stellen der Schrift angeführt ist (in der augusti'schen Ausgabe auch Fr. 7. und 9. Stellen der Weisheit), und in der Conf. Czencherina (um 1558), proposit. 43. 45., Stellen aus der Weisheit, dem Sirach und dem Buche Judith. — Von den lutherischen Bekenntnißschriften hat keine ein Verzeichniß der kanonischen Bücher der heiligen Schrift, noch sprechen sie sich über das Verhältniß der Apokryphen zum Kanon aus. Aber sie führen aus den Apokryphen keine Stellen an, außer der Apologie, welche S. 116. und 225. Aussprüche derselben berücksichtigt. An der ersteren Stelle wird der aus Tob. 4, 11. zu Gunsten der Werkheiligkeit hergenommene Beweis widerlegt, aber ohne daß diese Schrift selbst als ungültig zurückgewiesen wird; an der anderen Stelle heißt es in Beziehung auf die Fürbitte der Heiligen für die Gläubigen, daß diese zugegeben werden möge, obwohl in der Schrift darüber kein Zeugniß vorhanden sey, praeter illud somnium sumtum ex libro Maccabaeorum posteriore, was von dem 2 Makk. 15, 11 ff. erzählten Traumgesichte des Judas Makkabäus a) gemeint ist, womit dieses zwar nicht als ein vollgültiges Zeugniß anerkannt, aber doch auch nicht verworfen wird. Aber die nachmaligen orthodoxen lutherischen Dogmatiker haben den in der lutherischen Bibel angedeuteten Unterschied zwischen den Apokryphen und den Schriften des hebräischen Kanons festgehalten und den ersteren zur Begründung von Glaubenslehren kein selbständiges Ansehen beigelegt, jedoch ohne ihnen einen gewissen Werth auch für die Belehrung und Erbauung des christlichen Volkes abzusprechen, wie dieß eben so wenig im Allgemeinen die reformirten Dogmatiker thun. Die eng-

a) Entstellend sagt Keerl (Apokr. S. 146. Anm.), daß die Apologie die in dieser Stelle vorkommende Fürbitte für die Todten (?) einen Traum nenne.

lisch-bischöfliche Kirche hat sogar aus den Apokryphen kirchliche Lectionen für den gottesdienstlichen Gebrauch an Wochentagen ausgezogen. Erst in neuerer Zeit, so viel ich weiß, ist es nicht bloß als bedenklich, sondern als entschieden gefährlich und verderblich bezeichnet, die Apokryphen mit den kanonischen Büchern der Schrift äußerlich in den Ausgaben der Bibel in den Landessprachen zu verbinden; so von Seiten der presbyterianischen Kirche in Schottland und England, so wie der sogenannten evangelischen Partei der anglikanischen Kirche, wie denn bekanntlich die englisch-schottischen Bibelgesellschaften seit dem J. 1825 gegen die Verbreitung von Bibeln mit den Apokryphen aufs nachdrücklichste protestiren. Dieser Purismus gewinnt auch in Deutschland immer mehr Eingang. Auf dem vorjährigen Kirchentage zu Elberfeld wurden zwei in diesem Sinne geschriebene Broschüren von reformirten Theologen verbreitet: a) F. W. J. Schröder, reform. Pred. in Elberfeld: Wie reimen sich Stroh und Weizen zusammen? spricht der Herr; eine Abhandlung über den Kanon und die Apokryphen des A. T., aus den Kirchlichen Blättern abgedruckt. Elberf. 8. ohne J., und b) Ebrard, Zeugnisse gegen die Apokryphen, abgedruckt aus der Reform. Kirchenzeitung, Basel 1851. In der letzteren Schrift finden sich S. 4. noch drei andere, denselben Gegenstand und in demselben Sinne behandelnde Schriften von lutherischen und unirten Theologen aufgeführt, die mir nicht bekannt sind, von Kraussold (zwei Episteln über die Apokryphen, Fürth 1851), Sutter (Zeugniß gegen die Apokryphen, im Auftrage des Verwaltungsrathes für innere Mission im Großh. Baden, augsb. Bekenntnisses, Karlsruhe 1850) und Joh. Schiller (Gottes Wort und die Apokryphen. Neust. a. d. H. 1851). Dann hat derselbe genannte Verwaltungsrath, unter dem Vorsitze des Prof. W. Stern, in einem Aufrufe vom Juli 1851 die Sache in gleichem strengen Sinne zum Gegenstande einer Preisaufgabe gemacht und von den zur Lösung derselben eingegangenen neunzehn Schriften zweie gekrönt,

welche beide auf dem dießjährigen Kirchentage zu Bremen durch Herrn D. Marriatt verbreitet wurden. Die eine, welche den zweiten Preis erhalten hat, von dem schlesischen Pastor Ed. Kluge (Frankf. a. M. 1852) ist mehr populär gehalten, in zwei Gesprächen zwischen einem Pastor und einem Schullehrer, im Allgemeinen in ziemlich gemäßigter Weise; die andere, welche den ersten Preis erhalten hat, von dem Pfarrer Lic. Ph. Friedr. Keerl in der badischen Pfalz (die Apokryphen des A. T. Ein Zeugniß wider dieselben auf Grund des Wortes Gottes. Leipzig 1852. 12 Bog. 8.) ist unverkennbar mit vielem Fleiße gearbeitet, steht aber auf demselben schroffen, absolutistischen Standpuncte, wie die zuerst genannten Schriften und wie die Aufgabensteller fordern. Diesen kann ich nicht für richtig halten, und dieses zu begründen, ist der Zweck dieses Aufsatzes, wobei ich bemerke, daß ich über diesen Gegenstand meine Ansicht darzulegen schon lange vor dem Erscheinen der neuern Schriften über denselben im Sinne gehabt habe.

3. Die Hauptgründe, worauf gestützt man sich berechtigt und verpflichtet erachtet, die Apokryphen aus den zum Volksgebrauche bestimmten Bibeln gänzlich auszuschließen, ihnen in denselben auch einen gesonderten und untergeordneten Platz nicht zu lassen, sind die: es seyen diese Schriften weder von den Juden jemals als kanonische und göttliche anerkannt worden, noch hätten sie das Zeugniß Christi und der Apostel für sich, wie die Bücher des hebräischen Kanons, sie seyen reinmenschliche Erzeugnisse, weßhalb es schon an sich unstatthaft sey, sie mit den göttlichen, inspirirten oder den das Wort Gottes enthaltenden Schriften des A. und N. T. zusammenzustellen, sie seyen aber auch durch ihren Inhalt mit dem Geiste und der Lehre der biblischen Bücher nicht vereinbar, ja sie seyen nicht bloß durchaus unzuverlässig, sondern enthielten auch manche selbst seelengefährliche Irrthümer. Meine Absicht ist hier jedoch nicht, die einzelnen unserer Apokryphen einer umfassenden Betrachtung

zu unterwerfen und sie gegen die mannichfaltigen, gegen ihren Ursprung wie gegen ihren Inhalt in historischer, dogmatischer oder moralischer Beziehung vorgebrachten Anschuldigungen in Schutz zu nehmen, sondern hauptsächlich nur, es im Allgemeinen zu rechtfertigen, daß solche nicht im hebräischen Kanon befindliche Schriften der etwas späteren jüdischen Litteratur in der Sammlung der biblischen Bücher einen gewissen Platz einnehmen, und zwar dieses durch Betrachtung des christlichen Kanons und des Verhältnisses des A. T. überhaupt zum christlichen Kanon, so wie der Abschließung des alttestamentlichen Kanons und der Lehre und des Verfahrens Christi selbst und der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller in Beziehung auf das alte Testament.

4. Der Begriff des Kanonischen fällt mit dem des Normativen zusammen, und so ist der christliche Kanon der Inbegriff derjenigen Schriften, welche auf zuverlässige Weise die Regel und Norm für die Bestimmung des christlichen Glaubens und Lebens darbieten. An dieser Eigenschaft nehmen aber schon beim neuen Testamente nicht alle einzelnen Schriften in gleich vollkommener Weise Theil, sondern in verschiedenem Grade. Den Charakter absoluter Kanonicität würde nur Solches haben, was von Christus selbst unbedingt ausgegangen wäre. Von ihm aber hat sich uns weder etwas Schriftliches erhalten, noch ist es irgend wahrscheinlich, daß er je etwas geschrieben habe zu dem Ende, daß es den folgenden Geschlechtern als das Seine übergeben würde; denn wer kann sich wohl den Erlöser ohne Verzerrung und Trübung des wahrhaftigen Bildes seiner Person denken als sich hinsetzend, um, wie ein zweiter Moses, ein Gesetzbuch für den neuen Bund oder, wie der Gründer einer philosophischen Schule, den Inbegriff seiner Lehre niederzuschreiben? Wir sind daher an seine unmittelbaren Jünger gewiesen, die ihm während seiner öffentlichen Wirksamkeit zur Seite standen, die Zeugen seiner Thaten und Reden waren, seines Todes und seiner Auferstehung, denen er

die Verheißung ertheilte, daß er nach seinem Heimgange ihnen den heiligen Geist senden werde, der sie in alle Wahrheit führen und ihnen Alles, was sie von ihm, dem Herrn, gehört, in Erinnerung bringen werde, die wir auch bald nach der Himmelfahrt mit dem Geiste aus der Höhe erfüllt sehen, und die wir daher auch gewiß mit allem Recht als die zuverlässigen Dolmetscher des Herrn zu betrachten haben, zunächst in ihrem Zeugnisse über seine Person selbst, seine Thaten, Reden und Schicksale, dann aber auch in der Art und Weise, wie sie nach seinem Heimgange in seinem Namen und Auftrage sein Werk weiter fortgeführt haben. So werden wir denn kanonisches Ansehen zuvörderst den evangelischen Schriften zuerkennen, welche uns die Geschichte des Erlösers nach echtapostolischer Ueberlieferung vorführen. Dieses aber, glaube ich, haben wir alles Recht, von den vier im N. T. enthaltenen Evangelien anzunehmen. Doch findet schon in dieser Beziehung ein Unterschied statt. Von diesen vier Evangelien macht nur das vierte selbst darauf Anspruch, die Schrift eines Apostels zu seyn, und zwar des geliebten und vertrautesten Jüngers des Herrn, und es wird sich als solche nach meiner Ueberzeugung auch immer wieder von Neuem bewähren. Da aber trägt dasselbe wegen seines Ursprunges gewißlich eine höhere Beglaubigung in sich und wird als geschichtliches Zeugniß eine höhere Autorität in Anspruch nehmen können, als jedes der drei anderen Evangelien, von denen keines sich selbst als Schrift eines unmittelbaren Jüngers bezeichnet, und welche sich nach den Ergebnissen gewissenhafter Forschung auch nur als Werke mittelbarer Jünger betrachten lassen. Aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß Johannes nicht darauf ausgeht, uns das Lebensbild des Herrn gleichmäßig nach allen Seiten hin vorzuführen, daß er besonders nur gewisse Seiten hervorhebt und andere mehr liegen läßt, und zwar das zum Theil deutlich, weil er diese bei seinen Lesern als schon bekannt voraussetzen konnte, daß dieses gerade solche Seiten sind,

welche vorzugsweise in den synoptischen Evangelien hervorgehoben werden, ja daß das johanneische Evangelium selbst nur unter Voraussetzung des wesentlichen Inhaltes der synoptischen verständlich ist, daß wir also schon durch das johanneische Evangelium veranlaßt und berechtigt werden, den wesentlichen Inhalt auch der synoptischen Evangelien anzuerkennen, daß die in diesen hervorgehobenen Seiten und Züge von der Person und Geschichte Christi im Allgemeinen nicht minder wesentlich sind, als die johanneischen, um das Bild des Herrn auf volle Weise aufzufassen. Eine genauere Erforschung dieser Schriften selbst wird auch immer von Neuem darauf führen, daß nicht bloß ihre Abfassung einer Zeit angehört, wo die Quelle der mündlichen apostolischen Ueberlieferung über die evangelische Geschichte noch nicht versiecht war, sondern auch, daß ihre Mittheilungen auf einer im Wesentlichen authentischen apostolischen Ueberlieferung beruhen, wenn auch nicht gerade in der Weise, wie die Alten es meistens darstellen. Es kommt dazu, daß die Kirche schon in verhältnißmäßig so früher Zeit — wie sich nachweisen läßt, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts — und in allen verschiedenen Gegenden gerade in der Anerkennung wie des johanneischen, so dieser drei synoptischen Evangelien zusammenstimmt und sehr bald nach der Mitte desselben Jahrhunderts alle anderweitigen evangelischen Schriften entschieden zurückweist, und dieses auf eine freie, ungemachte Weise, ohne bestimmte Verabredungen, ohne Concilienbeschlüsse, und ohne daß durch das überwiegende Ansehen irgend einer einzelnen Gemeinde oder einzelner Kirchenlehrer auch die übrigen Gemeinden und Christen bestimmt worden wären, was sich nicht erklären lassen würde, wenn nicht die Kirche jener Zeit gerade diese Evangelien von der noch älteren Kirche aus einer nahe an das apostolische Zeitalter sich anreihenden Zeit als die vor anderen glaubwürdigen und beglaubigten geschichtlichen Schriften über das Leben und Wirken des Herrn überliefert em-

die Verheißung ertheilte, daß er nach seinem Heimgange ihnen den heiligen Geist senden werde, der sie in alle Wahrheit führen und ihnen Alles, was sie von ihm, dem Herrn, gehört, in Erinnerung bringen werde, die wir auch bald nach der Himmelfahrt mit dem Geiste aus der Höhe erfüllt sehen, und die wir daher auch gewiß mit allem Recht als die zuverlässigen Dolmetscher des Herrn zu betrachten haben, zunächst in ihrem Zeugnisse über seine Person selbst, seine Thaten, Reden und Schicksale, dann aber auch in der Art und Weise, wie sie nach seinem Heimgange in seinem Namen und Auftrage sein Werk weiter fortgeführt haben. So werden wir denn kanonisches Ansehen zuvörderst den evangelischen Schriften zuerkennen, welche uns die Geschichte des Erlösers nach echtapostolischer Ueberlieferung vorführen. Dieses aber, glaube ich, haben wir alles Recht, von den vier im N. T. enthaltenen Evangelien anzunehmen. Doch findet schon in dieser Beziehung ein Unterschied statt. Von diesen vier Evangelien macht nur das vierte selbst darauf Anspruch, die Schrift eines Apostels zu seyn, und zwar des geliebten und vertrautesten Jüngers des Herrn, und es wird sich als solche nach meiner Ueberzeugung auch immer wieder von Neuem bewähren. Da aber trägt dasselbe wegen seines Ursprunges gewißlich eine höhere Beglaubigung in sich und wird als geschichtliches Zeugniß eine höhere Autorität in Anspruch nehmen können, als jedes der drei anderen Evangelien, von denen keines sich selbst als Schrift eines unmittelbaren Jüngers bezeichnet, und welche sich nach den Ergebnissen gewissenhafter Forschung auch nur als Werke mittelbarer Jünger betrachten lassen. Aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß Johannes nicht darauf ausgeht, uns das Lebensbild des Herrn gleichmäßig nach allen Seiten hin vorzuführen, daß er besonders nur gewisse Seiten hervorhebt und andere mehr liegen läßt, und zwar das zum Theil deutlich, weil er diese bei seinen Lesern als schon bekannt voraussetzen konnte, daß dieses gerade solche Seiten sind,

welche vorzugsweise in den synoptischen Evangelien hervorgehoben werden, ja daß das johanneische Evangelium selbst nur unter Voraussetzung des wesentlichen Inhalts der synoptischen verständlich ist, daß wir also schon durch das johanneische Evangelium veranlaßt und berechtigt werden, den wesentlichen Inhalt auch der synoptischen Evangelien anzuerkennen, daß die in diesen hervorgehobenen Seiten und Züge von der Person und Geschichte Christi im Allgemeinen nicht minder wesentlich sind, als die johanneischen, um das Bild des Herrn auf volle Weise aufzufassen. Eine genauere Erforschung dieser Schriften selbst wird auch immer von Neuem darauf führen, daß nicht bloß ihre Abfassung einer Zeit angehört, wo die Quelle der mündlichen apostolischen Ueberlieferung über die evangelische Geschichte noch nicht versiecht war, sondern auch, daß ihre Mittheilungen auf einer im Wesentlichen authentischen apostolischen Ueberlieferung beruhen, wenn auch nicht gerade in der Weise, wie die Alten es meistens darstellen. Es kommt dazu, daß die Kirche schon in verhältnißmäßig so früher Zeit — wie sich nachweisen läßt, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts — und in allen verschiedenen Gegenden gerade in der Anerkennung wie des johanneischen, so dieser drei synoptischen Evangelien zusammenstimmt und sehr bald nach der Mitte desselben Jahrhunderts alle anderweitigen evangelischen Schriften entschieden zurückweist, und dieses auf eine freie, ungemachte Weise, ohne bestimmte Verabredungen, ohne Concilienbeschlüsse, und ohne daß durch das überwiegende Ansehen irgend einer einzelnen Gemeinde oder einzelner Kirchenlehrer auch die übrigen Gemeinden und Christen bestimmt worden wären, was sich nicht erklären lassen würde, wenn nicht die Kirche jener Zeit gerade diese Evangelien von der noch älteren Kirche aus einer nahe an das apostolische Zeitalter sich anreihenden Zeit als die vor anderen glaubwürdigen und beglaubigten geschichtlichen Schriften über das Leben und Wirken des Herrn überliefert em-

pfangen hätte. Endlich dient auch die unbefangene Vergleichung dessen, was uns von anderweitigen evangelischen Schriften aus den ersten Jahrhunderten bekannt ist, nicht wenig dazu, uns in der Ueberzeugung zu befestigen, daß von allen Evangelien, die in den ersten Jahrhunderten vorhanden waren, außer dem johanneischen keines die evangelische Ueberlieferung so lauter und unverfälscht enthielt und keines mehr geeignet war, als unsere synoptischen, um uns das Bild Christi nach seinem Wandeln auf Erden in wahrer, ungetrübter Gestalt vorzuführen, und daß wir allen Grund haben, wie dem johanneischen, so auch ihnen volles kanonisches Ansehen zuzuerkennen, wie keinen anderen evangelischen Schriften. Haben wir in ihnen, wie sie uns vorliegen, auch nicht unmittelbar apostolische Schriften, so haben dafür die einzelnen in ihnen berichteten Begebenheiten und Aussprüche Christi meistentheils das im Wesentlichen zusammenstimmende Zeugniß zweier oder dreier Evangelisten. Mit dieser Anerkennung des kanonischen Ansehens dieser Evangelien kann es sehr wohl bestehen, daß dieselben im Einzelnen manche Widersprüche gegen einander, überhaupt manche Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten darbieten; diese können, wenn wir bloß auf den äußeren Verlauf der Begebenheiten sehen, so wie besonders auf die Verknüpfung der verschiedenen Ereignisse und die Verbindung der verschiedenen Aussprüche des Herrn unter einander, sehr bedeutende seyn und sind es auch. Aber sie berühren nicht das Wesentliche des christlichen Glaubens und sind nicht solcher Art, daß dadurch das Bild von der Person des Heilandes verfälscht und Fremdartiges auf ihn übertragen würde; und das ist es, wodurch sich unsere Evangelien, die synoptischen wie das johanneische, von allen uns bekannten apokryphischen auf eine so vortheilhafte Weise unterscheiden. Allein immer wird uns doch unter jenen das johanneische Evangelium wegen seines unmittelbar apostolischen Ursprunges in ka-

nonischer Dignität um eine Stufe höher stehen, auch als die synoptischen, wenigstens als irgend ein einzelnes derselben.

5. Die Apostel kommen nun aber für uns, wie schon zu ihrer Zeit selbst, nicht bloß als Zeugen für die Geschichte des Herrn in Betracht, sondern auch wiefern sie anderweitig lehrend und handelnd auftreten. Denn wie wir allen Grund haben, überzeugt zu seyn, daß durch ihre Ueberlieferung die Person des Erlösers in ihrer wahren Gestalt dargestellt und seine Reden wesentlich in ihrem wahren Sinne überliefert sind, so sind wir auch berechtigt zu glauben, daß sie sein Werk in seinem Sinne fortgesetzt haben, und daß sie daher auch, wo sie nicht ausdrücklich eigene Aussprüche Christi anführen, sondern im Auftrage des Herrn, in dem ihnen von ihm zugewiesenen Berufe, selbst lehrend auftreten, in seinem Geiste reden und handeln, sey es mündlich oder schriftlich. Daher hat die Kirche denn von Alters her mit Recht außer den evangelischen Schriften ein kanonisches Ansehen auch den apostolischen beigelegt, wiefern diese uns die in den Sinn des Herrn eingeweihten und von seinem Geiste erfüllten Jünger auf zuverlässige Weise in ihrer amtlichen Thätigkeit vorführen. Dahin gehören denn auf der einen Seite die Apostelgeschichte, wiefern dieselbe uns — und als einziges uns erhaltenes Geschichtswerk dieses Inhaltes — ein treues Bild gibt von der Wirksamkeit der Apostel zur Gründung, Ausbreitung und Befestigung der Kirche, auf der andern Seite die uns erhaltenen echten apostolischen Briefe. Unter diesen letzteren nehmen einen Haupttheil die paulinischen ein, welche die Kirche mit Recht denen der andern Apostel, die der Herr schon während seines Lebens auf Erden um sich berufen hatte, unter denen sich uns Schriften nur von einigen wenigen erhalten haben, gleichgestellt hat, da Paulus nicht nur nach glaubwürdigsten Zeugnissen durch unmittelbare Offenbarung vom Herrn selbst seine Berufung zum Apostelamte und seine Erkenntniß des Evangeliums empfangen hatte, sondern wir ihn auch von den

anderen Aposteln selbst als ihren Genossen in diesem Amte anerkannt finden, so daß sie das gemeinsame Arbeitsfeld mit ihm theilen. Die Kirche hat nun wenigstens seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts diesen apostolischen Schriften stets ganz gleiches kanonisches Ansehen wie den evangelischen zuerkannt a). Doch scheint die Schrift selbst uns zu veranlassen, einen gewissen Unterschied in dieser Beziehung anzuerkennen. Die Apostel waren zu ihrer Wirksamkeit im Dienste des Herrn befähigt, die meisten durch den vorhergegangenen Umgang und die persönliche Unterweisung des Herrn, sie alle durch unmittelbare Berufung von Seiten des Herrn und durch die Kraft des heiligen Geistes, der sich auf die Jünger überhaupt ergoß, von dem aber die Apostel gewiß auf eine ganz besondere Weise erfüllt waren. Dadurch wurden sie immer mehr geheiligt und in alle Wahrheit geführt. Aber dieses doch nicht auf so absolute Weise, daß sie auch nur in ihrer amtlichen Thätigkeit durchaus frei wie von Sünde, so von Irrthum dagestanden hätten, und auch sie selbst machen darauf nicht Anspruch. Was das Erstere betrifft, so war es nicht außerhalb seiner amtlichen Stellung, als Petrus in Antiochien ein Verfahren einschlug, weßhalb Paulus sich berechtigt achtete, ihn nebst Anderen, die sich durch sein Beispiel verführen ließen, der ὑπόκρισις zu beschuldigen (Gal. 2, 11 ff.). Das Letztere aber ergibt sich schon daraus, daß wir sehen, wie die Art des Wirkens und die Anordnungen eines einzelnen Apostels im apostolischen Kreise selbst nicht ohne Weiteres schon als das Richtige und als bindend angesehen werden. Als Petrus den Heiden Cornelius tauft, werden ihm darüber von Seiten der Judenchristen Vorwürfe gemacht, und er sieht sich veranlaßt, gegen sie sein Verfahren in dieser Beziehung zu

a) Damit stimmt auch Schleiermacher, der einen Unterschied in Beziehung auf kanonische Dignität zwischen εὐαγγέλιον und ἀπόστολος festzusetzen für unzulässig achtet; s. Kurze Darst. §. 105.

rechtfertigen. Und als später die Heiden in größerer Zahl in das Reich Gottes aufgenommen werden ohne Beschneidung und Verpflichtung auf das Gesetz, so wird das nicht ohne Weiteres anerkannt, weil Paulus, ein Apostel, auf diese Weise verfuhr, sondern erst nach gemeinsamer Berathung der Heidenprediger mit den Aposteln und Aeltesten in Jerusalem. Ja selbst das damals getroffene und in dem apostolischen Sendschreiben den Gemeinden Syriens und Ciliciens zur Kenntniß gebrachte Uebereinkommen scheint Paulus nicht ohne Weiteres als für die Dauer verpflichtend und bindend betrachtet zu haben; sonst würden wir erwarten, daß er in den Briefen an die Galater, Korinther, Römer, Kolosser sich irgendwie darauf bezöge, was aber nicht im mindesten der Fall ist, so nahe auch die Veranlassung dazu lag. Daß Paulus selbst seinem (schriftlichen) Worte nicht ohne Weiteres eine absolute Autorität beilegt, zeigt deutlich die Art und Weise, wie er dasselbe in Verhältniß zu dem Worte des Herrn stellt, indem er in der Behandlung eines und desselben Gegenstandes das Eine bezeichnet als etwas, was nicht er gebiete, sondern der Herr, das Andere als etwas, was er sage, nicht der Herr (1 Kor. 7, 10. 12.), oder worüber er kein Gebot des Herrn habe (V. 25.). Dadurch dürfen wir uns freilich nicht irgend abhalten lassen, demjenigen, was sich uns von den gesprochenen oder geschriebenen Worten der von dem Erlöser unmittelbar berufenen und unterwiesenen und von seinem Geiste erfüllten Apostel erhalten hat, kanonische und normative Dignität zuzuerkennen. Allein dazu, glaube ich, werden wir allerdings nach so bestimmten Andeutungen der heiligen Schrift selbst veranlaßt, dem Apostolischen nicht die gleiche absolute Autorität beizulegen, wie dem Worte des Herrn selbst, das einzelne apostolische Wort nach dem Worte des Herrn zu beurtheilen, und daher auch hinsichtlich des kanonischen Ansehens die evangelischen Schriften, die uns auf beglaubigte Weise das unmittelbare Wort des Herrn berichten und seine

Person in ihrer unmittelbaren Erscheinung uns vorführen, um etwas höher zu stellen, als die bezeichneten apostolischen Schriften, welche uns die Apostel in ihrem Wirken und Lehren vorführen.

Unter den Schriften dieser zweiten Abtheilung der neutestamentlichen Sammlung gibt es nun aber auch mehrere, deren apostolischer Ursprung nicht bloß erst etwa durch neuere Kritiker in Zweifel gezogen oder geleugnet wird, sondern auch schon in der alten Kirche nur theilweise anerkannt ist oder als durchaus unsicher erscheint, und diese können wieder den anerkannt echten apostolischen Schriften nicht ganz gleichgestellt werden. Doch findet unter den bezeichneten Schriften selbst noch ein bedeutender Unterschied statt zwischen solchen, die sich selbst ausdrücklich als das Werk eines Apostels geltend machen, so daß die Frage nur die seyn kann, ob sie wirklich von ihm ausgegangen, oder ihm von einem andern Schriftsteller untergeschoben sind, — so steht die Frage am entschiedensten beim zweiten petrinischen Briefe —, und solchen, bei denen der Verfasser, mag er sich nennen oder nicht, nicht bestimmt darauf Anspruch macht, zu der Zahl der Apostel zu gehören; dahin gehört besonders der Brief an die Hebräer; eben dahin nach meinem Urtheile auch die Briefe des Jakobus und Judas, die Apokalypse, desgleichen der zweite und dritte der johanneischen Briefe. Den Schriften der letzteren Art kann eine größere oder geringere kirchliche Autorität zukommen, wenn ihre Verfasser auch nicht Apostel waren, aber Männer, die auch schon im apostolischen Zeitalter in der Kirche als Lehrer in Ansehen standen. So der Brief an die Hebräer, wenn er nach dem Urtheile Luther's und vieler protestantischen Theologen der neueren Zeit vom Apollo verfaßt ist; denn er ist dann das Werk eines Mannes, der schon im apostolischen Zeitalter als Lehrer so bedeutend dastand, daß er an einer und derselben Gemeinde neben dem Paulus eine selbständige evangelische Wirksamkeit übte, und daß Paulus ihn willig als

seinen Mitarbeiter anerkannte, der das von ihm Gepflanzte begossen habe; einen solchen Mann sind auch wir wohl berechtigt als unsern Lehrer über das Wesen des Reiches Gottes und dessen Verhältniß zu der früheren Ordnung der Dinge — denn darauf bezieht sich ja der wesentliche Inhalt des Briefes — anzuerkennen, wenn gleich der Brief schon wegen dieses Ursprunges nicht auf das gleiche Ansehen Anspruch machen kann, wie wenn er eine Schrift des Apostels Paulus selbst wäre. Ferner der erste der katholischen Briefe. Ist derselbe — und das, glaube ich, läßt sich hinreichend feststellen — vom Bruder des Herrn, Jakobus, verfaßt, so ist er das Werk eines Mannes, welcher, obwohl während des Lebens des Herrn noch nicht gläubig und auch später nicht zu der Zahl der eigentlichen Apostel gehörend, doch zeitig neben den Aposteln als Lehrer und Vorstand der Stammgemeinde zu Jerusalem im höchsten Ansehen erscheint, so daß Paulus ihn mit dem Petrus und Johannes in Eine Reihe stellt, sie alle drei als solche bezeichnend, die als Säulen gelten. Darnach sind wir wohl berechtigt, den uns erhaltenen Brief den apostolischen Briefen an die Seite zu stellen, ihm wenigstens unter den nicht-apostolischen den ersten Platz zuzuweisen, wie er dieses auch durch seinen Inhalt und Geist vollkommen verdient; gehört er auch nicht zu den Schriften, die vor allen geeignet sind, den Grund des christlichen Glaubens zu legen, so doch zu denjenigen der urchristlichen Kirche, welche vor allen geeignet sind, auf dem gelegten Grunde fortzubauen, und zu gewissen Zeiten ist er vorzüglich geeignet, vor dem Mißbrauche der an sich echt evangelischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zu warnen und auf die Gefahren der zu einseitigen Hervorhebung derselben hinzuweisen. Bedeutend geringer als dieser Brief steht der siebente der katholischen Briefe da, sowohl wenn wir auf die Person seines Verfassers sehen, der, obwohl gleichfalls einer der Brüder des Herrn, doch jedenfalls eine viel geringere Stellung in der Kirche einge-

nommen hat, wie er denn selbst sehr das Bedürfniß scheint gefühlt zu haben, sich an seinen Bruder Jakobus und an die Apostel als Autoritäten anzulehnen, als auch durch seinen Inhalt und namentlich auch durch die Weise, wie er für die alte Geschichte auch auf ganz und gar Apokryphisches und Fabelhaftes hinweist, ganz anders, als es in irgend einem andern Buche des N. T. der Fall ist. Aber sehen wir auf den Kern des Briefes, so spricht sich darin unverkennbar ein sehr gediegener urchristlicher Sinn aus, der das Unevangelische, welches sich in der Kirche geltend zu machen wußte, von der evangelischen Gesinnung mit sicherem Bewußtseyn zu scheiden und mit großem Ernste zu rügen weiß, und der in dieser Beziehung noch mannichfaltig zum Vorbilde dienen kann, so daß wir auch ihm das Ansehen einer kanonischen Schrift, obwohl nur untergeordneter Art, mit allem Rechte zuerkennen können. — Dasselbe gilt von der Apokalypse, wenn diese, wie fortwährend meine Ueberzeugung ist, die echte Schrift nicht des Apostels, aber doch eines noch dem apostolischen Zeitalter angehörenden Johannes ist, indem wir schon dadurch veranlaßt werden, sie in kanonischer Beziehung niedriger zu stellen, als wenn sie das Werk eines Apostels wäre; dieselbe nicht den kanonischen Schriften ersten Ranges gleichzustellen, werden wir auch durch den Inhalt veranlaßt. Denn zwar gibt sich in diesem Buche ein kräftiger christlicher Sinn zu erkennen, besonders eine lebendige Zuversicht zu dem Herrn, zu der Kraft seines Geistes und zum sicheren endlichen Siege des Reiches Gottes über die Welt und alle feindlichen Mächte; darin steht sie den apostolischen Schriften nicht nach. Aber schon der prophetische Charakter selbst, die durchgehende Beziehung auf die Zukunft der Kirche und der Welt, bringt es mit sich, daß das Buch nicht in dem Sinne und in dem Grade ein normatives und eigentlich kanonisches Ansehen haben kann, wie die meisten anderen Bücher des N. T., die geschichtlichen wie die Lehrschriften, weil alles Prophe-

tische überhaupt mehr oder weniger und gerade in diesem Buche in hohem Grade ein poetisches Gewand an sich trägt, und sich das eigentlich Dogmatische von dem Poetischen und Symbolischen der Einkleidung so schwer mit einiger Sicherheit sondern läßt. Dazu kommt, daß die Apokalypse gesucht hat, den Zeitpunct der Parusie des Herrn und der Vollendung seines Reiches auf bestimmtere Weise anzugeben, die sich durch den Erfolg nicht bewährt hat, wie denn ein Forschen darnach an sich dem Sinne des Herrn nicht gemäß ist (Matth. 24, 36. Mark. 13, 32. Apostelgesch. 1, 7.). — Noch weniger aber als diesen vorher betrachteten Büchern läßt sich kanonische Autorität, außer nur in sehr beschränktem, untergeordnetem Sinne, dem zweiten petrinischen Briefe beilegen, wenn derselbe bei dem ausdrücklichen Anspruche, für eine Schrift des Petrus gehalten zu werden, nicht wirklich diesem Apostel angehört, sondern — was sich nach meinem Ermessen gleichmäßig aus äußeren und aus inneren Gründen als sicher annehmen läßt — in dessen Namen von einem späteren Schriftsteller, wohl nicht vor dem zweiten Jahrhunderte, geschrieben ist. Denn wenn auch zur billigen Beurtheilung des Verfassers dieser Epistel nicht außer Acht zu lassen ist, daß in jenem Zeitalter eine solche Einkleidung für paränetische Schriften überhaupt nicht ungewöhnlich war und auch wohl Männern von ernster christlicher Gesinnung nicht für unerlaubt galt, so scheint es mir doch durchaus unthunlich, eine auf solchem Wege entstandene Schrift zu den eigentlich kanonischen Büchern zu rechnen, welche die Norm und Regel für den Glauben und das Leben der Christen bilden, wie denn der Brief in die Reihe der kanonischen Schriften in dem größten Theile der Kirche seit dem vierten Jahrhundert auch nur unter der erst sehr spät und langsam sich bildenden Voraussetzung aufgenommen ist, daß er eine echte petrinische Schrift sey. Doch ist dieß keine hinreichende Veranlassung, den Brief in den Ausgaben des N. T. — im Original und in den Uebersetzungen — auszustoßen

oder die Anwendung desselben zum praktischen homiletischen und asketischen Gebrauche zu verbieten, da er sich seinem sittlichen Geiste und dem wesentlichen Lehrinhalte nach mit den echten apostolischen Schriften ganz in Uebereinstimmung befindet, wodurch es auch herbeigeführt ist, daß die griechische und lateinische Kirche seit dem vierten und fünften Jahrhunderte die früheren Zweifel gegen den apostolischen Ursprung desselben niedergeschlagen und ihn in die Reihe der kanonischen Schriften des N. T. aufgenommen hat.

6. Aus den bisherigen Bemerkungen, glaube ich, wird erhellen, daß hinsichtlich des kanonischen Ansehens der verschiedenen Bestandtheile des N. T. eine gewisse gradweise Verschiedenheit anzuerkennen ist, in höherem Maße und in mehreren Abstufungen, als bisher gewöhnlich anerkannt wird, und dieses auch in Beziehung auf diejenigen Bücher, bei denen wir keinen Grund haben zu vermuthen, daß sie etwa erst in späterer Zeit verfaßt seyen oder überhaupt von Anderen, als von denen sie verfaßt erscheinen wollen. Diese Verschiedenheit wird auch keineswegs aufgehoben durch die den Büchern gemeinsame Eigenschaft der Inspiration, wenn man nicht diesen Begriff als einen magischen in der ganzen Strenge früherer Orthodoxie geltend machen will. Eine solche Ansicht wird zwar auch in neuester Zeit noch theilweise selbst von gelehrten protestantischen Theologen gehegt und geltend gemacht, kann aber doch als von der Mehrzahl der wissenschaftlichen deutschen Theologen der evangelischen Kirche aufgegeben betrachtet werden, wiefern sie im Allgemeinen bei der Inspiration die ganze natürliche und geistige Individualität und Selbstthätigkeit des Schreibenden, so wie den Einfluß der persönlichen und der nationalen Entwickelung bestehen und die Inspiration sich nicht auf Buchstaben und Worte, für sich genommen, und auch nicht auf die Gedanken in ihrer Vereinzelung beziehen lassen, dabei auch Beschränktes im Ausdrucke, Unvollkommenes in Gedanken und selbst Unrichtiges in Unwesentlichem

zugeben; wird dieses aber zugegeben, so scheint es weniger angemessen, viel leichter irre führend, die einzelnen neutestamentlichen Schriften als Werke des heiligen Geistes, der sich der Schriftsteller bloß als Organe bediente, als dieselben als Werke der vom Geiste Gottes erfüllten und geleiteten menschlichen Verfasser zu bezeichnen. Dann aber weiß ich mir für die neutestamentlichen Bücher die Inspiration der Verfasser beim Schreiben derselben durchaus nicht als eine besondere zu denken und als eine andere, als von der sie bei der mündlichen Verkündigung des Evangeliums oder in ihrer amtlichen Thätigkeit überhaupt erfüllt waren a). Denn ich kann mir nicht denken, daß z. B. der Apostel Paulus, als er an die Galater schrieb, wesentlich anders vom Geiste bewegt und inspirirt war, als wie er ihnen mündlich das Evangelium predigte, und anders und höher beim Schreiben der Briefe an die Philipper, an den Philemon u. s. w., als wie er die uns in der Apostelgeschichte erhaltenen und andere uns nicht erhaltene Reden an Heiden und Juden und in christlichen Gemeinden hielt. Wäre die Inspiration beim Schreiben der neutestamentlichen Schriften an sich als eine höhere zu betrachten, als wie die bei der mündlichen Lehrthätigkeit der Jünger des Herrn, so würde dem Lukas bei der Abfassung der Apostelgeschichte ein höherer Grad von Inspiration zuzulegen seyn, als den Aposteln Petrus und Paulus selbst beim Halten der in jenem Werke mitgetheilten Reden. Das ist allerdings gar wohl denkbar und an sich sehr wahrscheinlich, daß auch derselbe Apostel das Walten des heiligen Geistes in verschiedenen Momenten seiner Wirksamkeit in verschiede-

a) Vergl. Baumgarten-Crusius, Einl. in das Studium der Dogmat. §. 21.; Schleiermacher, Dogmat. §. 130, 2.; Nitzsch, Sendschr. an Delbrück (1827), S. 63: „Die Scholastiker unserer Kirche haben zuweilen ein Mehr von Einfluß des Geistes auf die Apostel gerade beim Schreiben angenommen, wenn sie dem Andringen eines Bellarmin nichts Besseres entgegenzusetzen wußten."

nem Grade in sich verspürt hat, daß er das eine Mal stärker und reiner davon bewegt und getrieben ward, als das andere Mal; aber das ist nach meinem Ermessen nicht abhängig davon, ob seine Thätigkeit eine mündliche oder eine schriftliche war. Auf der anderen Seite erscheint hiernach auch der Begriff der Inspiration in Beziehung auf die neutestamentlichen Schriften nicht als ein absoluter, sondern als ein relativer und fließender, und zwar auf solche Weise, daß, da ja die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche eine fortdauernde ist und sich in einzelnen Gliedern derselben auch in späterer Zeit auf eine vorzügliche Weise bewiesen hat und fortwährend beweist, an dieser Eigenschaft mehr oder weniger selbst Schriften einer späteren Zeit Theil nehmen können, denen wir in keiner Weise mehr ein kanonisches, normatives Ansehen beilegen dürfen. Auf jeden Fall aber haben wir Recht vorauszusetzen, daß der heilige Geist in stärkerer und reinerer Weise den Aposteln beigewohnt hat, als solchen Gläubigen der christlichen Urzeit, welche zu dem Herrn nur in einem entfernteren oder gar nicht in einem unmittelbaren persönlichen Verhältnisse standen, und daß daher auch den verschiedenen Schriften des neutestamentlichen Kanons die Eigenschaft der Inspiration in verschiedenem Grade beiwohnt. Nicht minder ergibt sich, wie ich glaube, aus dem Bisherigen, daß, wenn gleich alle kanonischen Bücher des N. T. sich müssen als inspirirte in dem bezeichneten Sinne betrachten lassen, doch dieser Begriff der Inspiration selbst zur Bestimmung des Kanonischen nicht ausreichend, daß er dazu viel weniger geeignet ist, als andere, auf bestimmtere Weise erkennbare Momente, namentlich das persönliche Verhältniß der Schriftsteller zum Herrn und ihre Stellung in der Kirche in der christlichen Urzeit.

Darnach wird nun aber hinsichtlich der Bestimmung des Umfanges des neutestamentlichen Kanons immer eine gewisse Freiheit der Bewegung bleiben, und zwar nicht bloß was die Frage betrifft, ob es mit diesem oder jenem unserer

neutestamentlichen Bücher etwa so steht, daß wir dasselbe rechtmäßigerweise gar nicht als kanonisch oder nicht einmal als inspirirt betrachten können, als auch, ob auch außer den jetzt im N. T. enthaltenen Schriften noch anderen aus dem christlichen Alterthum ein kanonisches, normatives Ansehen zuerkannt werden dürfe. Die erstere Frage beantwortet sich durch das bisher Auseinandergesetzte; sie kommt am meisten in Betracht bei einer Schrift, wie der zweite petrinische Brief, der, wenn er ein Pseudepigraphum ist, allerdings nicht irgend als kanonisch betrachtet werden kann, und als inspirirt nur im allerweitesten Sinne, aber, wie schon bemerkt, ohne daß dieß hinreichende Veranlassung ist, ihn aus der Sammlung der neutestamentlichen Bücher, worin er in der griechischen, wie in der ganzen abendländischen Kirche seit vielen Jahrhunderten seinen Platz hat, zu entfernen. Was aber die andere Frage anlangt, so kommen, da sich durchaus nicht erwarten läßt, daß noch echte apostolische Schriften sollten aufgefunden werden, besonders nur die Schriften in Betracht, welche wir unter dem Namen der apostolischen Väter besitzen, namentlich derjenigen, die im N. T. selbst schon als christliche Lehrer und apostolische Gehülfen genannt werden, Barnabas, Clemens von Rom (Philipp. 4, 3.) und Hermas (Röm. 16, 14.), deren Schriften wir auch in der älteren Kirche eine Zeitlang, besonders bei den Alexandrinern, in gleicher oder fast gleicher Weise gebraucht finden, wie die neutestamentlichen Bücher. Aber seit der Mitte des dritten Jahrhunderts finden wir die ganze Kirche in der Ausschließung derselben vom neutestamentlichen Kanon zusammentreffend, und dieses, wie ich glaube, mit richtigem Urtheile. Am ehesten würde ohne Zweifel noch Barnabas nach seiner für längere Zeit so bedeutenden Stellung in der Kirche darauf Anspruch machen können, daß dem von ihm Geschriebenen kanonisches Ansehen, wenn auch nur in untergeordnetem Sinne, zuerkannt würde. Doch ist der unter seinem Namen vorhandene Brief höchst wahr-

scheinlich nicht von ihm und auch durch seinen Inhalt, durch das großentheils sehr Kleinliche und Spielende in der typisch-symbolischen Lehrweise, nicht würdig, den neutestamentlichen Schriften an die Seite gesetzt zu werden. Die beiden anderen genannten Männer aber treten schon unter den apostolischen Gehülfen zu wenig hervor, als daß wir dadurch veranlaßt werden könnten, ihnen als Lehrern der christlichen Urzeit ein gleiches Vertrauen zu schenken, wie z. B. dem Apollo. Aber auch der Brief des Clemens an die Korinther — die einzige der unter seinem Namen vorhandenen Schriften, welche wahrscheinlich echt ist, — und der unter dem Namen des Hermas vorhandene Pastor sind schon durch ihren Umfang und die Breite der Darstellung nicht wohl geeignet, Bestandtheile des N. T. abzugeben, auch ihrem Lehrgehalte nach nicht bedeutend genug, vielmehr die letztere Schrift durch ihren visionären Charakter dazu gar nicht geeignet.

7. Wenn nun aber schon die Bestandtheile des N. T. in verschiedenem Grade als kanonisch zu betrachten sind und einzelne derselben nur in einer sehr untergeordneten, ja fast die Grenze des Kanonischen überschreitenden Weise, so gilt dieses noch mehr von den Schriften des A. T., dessen Bedeutung für die christliche Kirche auch noch der Gegenwart nicht verkannt werden darf, aber auch nicht überschätzt, wie das Eine ebensowohl geschehen ist und noch geschieht, wie das Andere. Für die Gewinnung des richtigen Urtheiles aber sind wir zunächst an die Aussprüche und Verfahrungsweise des Erlösers selbst und des neuen Testamentes gewiesen. Hier kann nun zuvörderst darüber kein Streit seyn, daß es der Lehre des neuen Testamentes gemäß ist und in den Aussprüchen Christi selbst und der Apostel gegründet, daß das A. T. — und zwar sowohl in seinem gesetzlichen, als in seinem prophetischen Inhalte — eine Offenbarung Gottes an das Bundesvolk enthält, in inspirirten Schriften von Schriftstellern, die vom Geiste Gottes oder von dem heiligen Geiste erfüllt waren und beim Schreiben durch den-

selben geleitet wurden. Aber auf der anderen Seite kann es durchaus nicht durch die Lehre Christi und des N. T. begründet und gerechtfertigt werden, wenn dem A. T. für die Christenheit die gleiche kanonische, normative Dignität beigelegt wird, wie dem N. T., wenn das A. und das N. T. als wesentlich gleichstehende Theile des christlichen Kanons betrachtet werden. Denn die ganze alttestamentliche Offenbarung hat ihre unmittelbare Beziehung nur auf das Volk Israel, mit der Bestimmung, dieses zu erziehen und hinzuführen auf das Heil, welches ihm und mit ihm der Menschheit in Christo und seinem Reiche bestimmt war; sie hat gegen die neutestamentliche Ordnung nur einen vorbereitenden Charakter, als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24.). Nachdem aber jenes Heil selbst in die Welt getreten ist und mit demselben in Christus die absolut vollkommene Offenbarung, können für diejenigen, welche dieses erkannt haben, die früheren vorbereitenden und unvollkommneren Offenbarungen nicht mehr die gleiche Bedeutung haben, wie für die Gläubigen des alten Bundes, und können für den Glauben und das Leben der — auch bald so weit über den Kreis des Volkes Israel sich ausbreitenden — Christenheit nicht auf gleiche Weise die Norm und Regel darbieten, wie das in und durch Christus Geoffenbarte; jene gehören alle mit zu demjenigen, was der Apostel Paulus als die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bezeichnet (Gal. 4, 3. 9.; Kol. 2, 8. 20. a)), als die

a) Da Paulus in beiden Briefen vorzugsweise Heidenchristen vor Augen hat, welche er ermahnt, sich nicht dem Joche des jüdischen Gesetzes zu unterwerfen, und er Kol. 2, 20. ihre Bekehrung zu Christus als ein *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου* bezeichnet, so wie Gal. 4, 9. die Annahme des jüdischen Gesetzes von ihrer Seite als ein *ἐπιστρέφειν πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλουσι*, so scheint es mir ganz unverkennbar zu seyn, daß er darunter mit dem jüdischen Gesetze zugleich auch Solches versteht, was bei den Heiden bisher Geltung und bindendes Ansehen in religiöser Beziehung gehabt hatte, ihre

Anfangsgründe der Welt, als das Elementarische, was, nachdem es seine Bestimmung erfüllt hat, auf Christus hinzuführen, nachdem die Zeit erfüllt und Christus mit seinem Heile erschienen ist, von seiner bisherigen Bedeutung nothwendig verlieren muß. Es ist hier das Verhältniß im Allgemeinen ein ähnliches, als wie der Täufer sein Verhältniß zu Christus bezeichnet: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι* (Joh. 3, 30). Und dieses gilt im Allgemeinen gleichmäßig von den verschiedenen Bestandtheilen und Gesichtspuncten, worein das A. T. zerfällt und wornach es sich betrachten läßt, von der Geschichte, wie von dem Gesetze desselben, und auch von den prophetischen Elementen, wie von dem ganzen sittlich-religiösen Geiste. Darüber gebe ich hier einige kurze Andeutungen.

8. Nach jüdischer Schätzung nimmt unter den Schriften des A. T. den ersten Rang der Pentateuch ein mit dem darin niedergelegten Gesetze. Dieses Gesetz war für das Volk Israel gegeben und konnte nur innerhalb dieses volklichen Kreises seine Anwendung finden; es hat, wie einen

---

Religionen nebst den damit zusammenhängenden Gesetzen und Institutionen, wiefern auch darin Keime enthalten waren, welche unter der göttlichen Leitung die Herzen auf die Aufnahme des Vollkommenen, des Heiles in Christo, vorbereiten konnten und wirklich darauf vorbereitet haben. Diese Anschauungsweise ist auch ganz dem Charakter des Einganges der athenienſischen Rede des Paulus entsprechend, Apostelgesch. 17, 22 ff.; vergl. auch Röm. 1, 19 f. 2, 15. Läßt sich nun hiernach gewiß nicht leugnen, daß Paulus Jüdisches und Heidnisches in Verhältniß zum Christlichen auf gewisse Weise parallelisirt, das Eine wie das Andere nur als etwas Elementarisches und Vorbereitendes betrachtend, so doch auf der anderen Seite eben so wenig, daß er zwischen beidem noch einen wesentlichen Unterschied setzt, und daß er das israelitische Gesetz und das A. T. überhaupt ganz anders als eine positive göttliche Offenbarung und als mit dem Christenthume in unmittelbarem Zusammenhange stehend betrachtet, als Alles, was die Heidenwelt irgend Vergleichbares darbot.

religiös-kirchlichen, so zugleich einen national-bürgerlichen Charakter. Eine nationale Gültigkeit behielt dasselbe für den Juden auch nach seiner Bekehrung zu Christus, so lange er sich nicht von seinem Volke lossagte und so lange der mit der jüdischen Kirche so eng verflochtene Staat überhaupt noch sein Bestehen hatte. Eine religiöse Geltung aber hatte es für den Christen seit der Gründung der christlichen Gemeinde nicht mehr, und hat es noch weniger jetzt für die Christen, nachdem der jüdische Staat schon so lange untergegangen ist und die christliche Kirche schon seit so lange von der jüdischen völlig getrennt ist. Diese Aufhebung der Verpflichtung der Mitglieder des neuen Bundes auf das alttestamentliche Gesetz ist der Lehre des N. T. selbst gemäß und wird besonders vom Apostel Paulus, wie in Beziehung auf die levitischen Institutionen auch vom Verfasser des Briefes an die Hebräer, mit besonderem Nachdrucke geltend gemacht. Darnach kann denn aber das alttestamentliche Gesetz für uns nicht mehr normatives Ansehen haben, wie es für das Volk Israel vor der Erscheinung Christi hatte und haben sollte. Allerdings enthält das alttestamentliche Gesetz auch Elemente von bleibender Bedeutung und Geltung; solche lassen sich ja selbst den Religionen und Gesetzen der alten Völker der Heidenwelt nicht absprechen, und wie sollten sie denn fehlen können, wie nicht in einem noch viel höheren Grade sich finden müssen in einem Gesetze, welches auf göttlicher Offenbarung beruht und die Bestimmung hatte, wenn auch nur für das Volk Israel, den Durchgang zum Evangelium zu bilden! Doch haben solche Elemente ihre für uns fortdauernde Gültigkeit nicht insofern, als sie Bestandtheile des für das Volk Israel bestimmten alttestamentlichen Gesetzes sind, sondern nur inwiefern das Evangelium sie anerkannt und in sich aufgenommen hat, wie denn das Gesetz selbst keine Anleitung gibt, solche Elemente von seinen anderen Bestandtheilen, womit sie durcheinander gehen, zu sondern, sondern alle seine Vorschriften als gleich unver-

brüchlich bezeichnet, 5 Mos. 27, 26.; vergl. Galat. 3, 10. Nicht aus dem alttestamentlichen Gesetze selbst lernen wir erkennen, welches die vor Allem wesentlichen Gebote des Gesetzes sind, sondern erst aus der Belehrung Christi, Matth. 22, 37—40.; Mark. 12, 29—31.; vergl. Luk. 10, 27., wo wir uns ohne Zweifel die Sache so zu denken haben, daß der Gesetzeslehrer dem Erlöser die dort mitgetheilte Antwort nicht auf die erste Frage gegeben hat, sondern erst, nachdem Jesus ihn durch mehrere Fragen darauf hingeleitet hatte, was nur in der Erzählung des Evangelisten zusammengezogen ist. Der Ausspruch Matth. 19, 18 f. — und bei Lukas und Markus an den parallelen Stellen — kommt hier weniger in Betracht, da nach dem Charakter der ganzen Erzählung die Meinung des Herrn nicht seyn kann, daß die äußerliche Erfüllung der dort angeführten Gebote aus der zweiten Gesetzestafel hinreichend sey, den Besitz des ewigen Lebens zu sichern, sondern er wohl nur beabsichtigte, durch die Hinweisung auf dieselben den Mann zu prüfen, um dann je nach der Erwiederung desselben weitere Forderungen an ihn zu stellen. Ueber den Ausspruch Christi Matth. 5, 17—19. bemerke ich kürzlich Folgendes. Aus der gegenwärtigen Stellung desselben läßt sich bei der ganzen Zusammensetzung der Bergpredigt nicht mit einiger Sicherheit erkennen, in welchem Zusammenhange und bei welcher besonderen Veranlassung der Erlöser dieses vorgetragen hat. Nach der Form des Ausspruches, welcher, wenigstens wie er bei Matthäus lautet, an die Jünger gerichtet ist, und nach dem Inhalte von V. 19. ist weniger wahrscheinlich, was die meisten Ausleger annehmen, daß Jesus beabsichtigen sollte, die Beschuldigungen der Widersacher abzuwehren, als ob er darauf ausginge, das väterliche Gesetz aufzulösen, als vielmehr, solche seiner Jünger zu belehren und zurückzuhalten, welche etwa durch die freiere Stellung, die sie ihn selbst gegen den Buchstaben des Gesetzes, wie namentlich in Beziehung auf die strenge Haltung des Sab-

baths und die Reinigungs- und Speisevorschriften einnehmen sahen, sich berechtigt achteten, als Genossen des neuen Bundes sich alsbald von dem Joche des väterlichen Gesetzes loszusagen, dasselbe für sich als antiquirt zu betrachten. Solche weist der Erlöser darauf hin, daß er überhaupt nicht gekommen sey, das Alte aufzulösen, sondern vielmehr, ihm seine rechte Erfüllung zu geben, sowohl dem prophetischen, als dem gesetzlichen Inhalte des alten Bundes, daß dasselbe bis dahin seine Gültigkeit behalte, und daß diejenigen seiner Jünger, welche damit begönnen, sich von dem väterlichen Gesetze loszusagen und damit die Bande, welche sie an ihr Volk knüpften, abzustreifen, nicht im Geiste des neuen Bundes selbst, des Reiches Gottes, handelten, wie diejenigen, welche dieses Gesetz ihres Volkes auch ferner beobachteten. Er wollte, daß seine Jünger seinem eigenen Beispiele folgen sollten, während auch er die Vorschriften des Gesetzes des Volkes, dem er durch seine Fleischwerdung angehörte, fortwährend beobachtete, wenn auch in freierem Sinne, nicht sklavisch buchstäblich, daß sie nicht von vorne herein eigenmächtig, wie auf revolutionärem Wege, die Bande, welche sie an ihr Volk knüpften, von sich abstreifen, sondern die Lösung davon der weiteren Entwicklung der Verhältnisse unter der Hand Gottes überlassen sollten. Daß aber das jüdische Gesetz im neuen Bunde eine immerwährende Geltung haben und auf gleiche Weise für die sämmtlichen Mitglieder auch ohne Rücksicht auf ihre Geburt und Nationalität verpflichtende Kraft haben sollte, hat der Erlöser sicher nicht sagen wollen [a]).

---

a) S. die treffliche Predigt von Schleiermacher: über den Maßstab, wornach Christus seine Jünger schätzt, Matth. 5, 19. (Pred. Neue Ausg. Berl. 1835. Bd. IV. Nr. 35.). Für die specielle Erklärung bemerke ich noch Folgendes: 1) Gesetz und Propheten sind hier von der in den Schriften des alten Bundes niedergelegten göttlichen Offenbarung gemeint, das Gesetz von der im Pentateuche, die Propheten von der in den übrigen Bü-

9. Wie gerade auch das alttestamentliche Sittengesetz keinesweges dem Standpuncte des Reiches Gottes entsprechend sey, ja beide vielmehr auf gewisse Weise Gegensätze bilden

---

chern des A. T. Zunächst haben wir hier dabei zwar an den gesetzlichen Inhalt dieser Schriften zu denken, wie ebenso Matth. 22, 40. Luk. 16, 29. 31. (und wie anderswo bei derselben zweitheiligen Bezeichnung an den prophetischen Inhalt derselben), da, was den prophetischen Theil des A. T. betrifft, weder die Widersacher des Herrn noch seine Jünger so leicht darauf verfallen konnten, daß er darauf ausgehe oder dazu erschienen sey, denselben aufzulösen. Doch läßt sich wohl denken, daß der Erlöser, um die Meinung zurückzuweisen, er wolle das von Gott geoffenbarte Gesetz seines Volkes auflösen, aussprechen konnte, er sey überhaupt nicht gekommen, aufzulösen, nämlich die frühere Ordnung der Dinge und die Offenbarung, worauf sie beruhte, sondern vielmehr ihr die rechte Erfüllung zu geben. Und daß er dabei wirklich auch mit an den prophetischen Inhalt des A. T. gedacht hat, läßt sich nach V. 18. nicht wohl bezweifeln. 2) πληροῦν ist hier gewiß nicht so viel als vervollkommnen, wie namentlich de Wette es faßt; in Beziehung auf die Propheten würde dieser Begriff ganz unpassend seyn, aber auch νόμον πληροῦν kann nicht heißen: das Gesetz vervollkommnen, sondern nur: es erfüllen, wie Röm. 13, 8. Die hier angegebene Bestimmung aber der Erscheinung des Erlösers auf Erden, das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, bezieht sich sowohl auf das Sittengesetz, als auf den rituellen Theil des Gesetzes. Das Sittengesetz erfüllte er durch sein ganzes heiliges, sündloses Leben, wodurch er den sittlichen Anforderungen des Gesetzes im vollsten Sinne Genüge leistete, wie kein anderer Sterblicher es vermocht hatte; die Erfüllung des rituellen Theiles des Gesetzes aber, namentlich der Reinigungs- und Opfergesetze zur Versöhnung Gottes, ist weniger in der Beziehung gemeint, daß Jesus bei seinem Wandeln auf Erden auch die darauf sich beziehenden Vorschriften beobachtet hat, als vielmehr in Beziehung auf die bloß typische und abbildliche Bedeutung der betreffenden Vorschriften, die nur hinweisen sollten auf das Bedürfniß einer innerlichen Reinigung und einer wahrhaften, wesentlichen Versöhnung mit Gott, wie sie allein durch Christus und im neuen Bunde realisirt werden konnte; erst dadurch erhielt dieser ceremonielle Theil des Gesetzes ebenso wie die Propheten seine Erfüllung.

führt der Erlöser in einer Reihe anderer Aussprüche aus, welche in der Bergpredigt Kap. 5, 20 ff. an den eben behandelten unmittelbar angereiht sind, formell auf eine nicht ganz angemessene Weise, indem nach dem Verhältnisse der Gedanken statt der Partikel γάρ V. 20. eher δέ am Orte gewesen wäre. Besonders bei den protestantischen Auslegern ist zwar sehr verbreitet die Annahme, daß Jesus hier die im Reiche Gottes geforderte Sittlichkeit im Gegensatze nur gegen die pharisäische Gesetzlichkeit und die bei den

3) In V. 18. ist das ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ wohl nicht als Grenzbestimmung gemeint, so daß darin schon angedeutet wäre, daß das Gesetz in der neuen Ordnung der Dinge, bei der Vollendung des Reiches Gottes nach Erneuerung Himmels und der Erde, seine Geltung verlieren werde, sondern nur sprüchwörtlich in dem allgemeinen Sinne, daß eher Himmel und Erde vergehen werde, als daß das Gesetz seine Gültigkeit verlieren könnte (vergl. Luk. 16, 17.); aber schwerlich ist mit Fritzsche in demselben Sinne — als bloß nachdrückliche Betheurung, daß das nicht geschehen werde und dürfe — auch das weiter hinzugefügte ἕως ἂν πάντα γένηται zu fassen = es werde eher alles Andere geschehen. Vielmehr bezieht sich das πάντα ohne Zweifel auf den Inhalt des Gesetzes und der Propheten, nämlich namentlich auf den typischen und prophetischen Inhalt des A. T., und wir haben das Verhältniß so zu fassen: das Gesetz werde seine Gültigkeit nicht verlieren, bis Alles geschehen sey, worauf es hinweist, bis es seine vollständige πλήρωσις gefunden habe, es müsse, bevor es als aufgelöst betrachtet werden könne, zuvor seine Erfüllung finden. Aehnlich ist das Verhältniß der gleichen Worte, obwohl in anderer Beziehung, Luk. 21, 32.; Matth. 24, 34.; Mark. 13, 30. Diese Erfüllung aber des Gesetzes und der Propheten in dem hier gemeinten Sinne geschehe theilweise schon durch den heiligen Wandel des Erlösers auf Erden, dann in seinem Tode und der darin gestifteten vollkommenen Versöhnung, worin das Ceremonialgesetz über Reinigung und Sühnopfer seine Erfüllung fand, und dann weiter in der sich daran anschließenden Gründung der Kirche des Herrn als einer selbständigen, auch die Heidenwelt in sich aufnehmenden Gemeinschaft, welche als solche besonders durch die völlige Auflösung des jüdischen Staates und Tempeldienstes befestigt ward.

pharisäischen Schriftgelehrten übliche Auslegung des Gesetzes betrachte, nicht aber gegen den Standpunct des alttestamentlichen Gesetzes selbst. Aber daß wirklich das Letztere der Fall sey, wie schon die griechischen Ausleger annehmen und später socinianische und katholische, hat unter den neueren protestantischen Auslegern namentlich Neander (Leben Jesu. Ausg. 4. S. 394 f. Anm.) geltend gemacht, und, wie ich glaube, mit Recht. Es spricht dafür namentlich, daß Jesus im Folgenden die jüdischen Satzungen, denen er seine Gebote gegenüberstellt, zum Theil ganz in der Form hinstellt, worin sie sich im mosaischen Gesetze finden, wie V. 27. 38., und daß, wo er sie in etwas anderer Weise gibt, wie V. 22. 31. 33. 43., die Abweichung doch theils nur die äußere Form und Ausdrucksweise trifft, theils die hinzugefügten Zusätze dem Sinne der mosaischen Vorschriften selbst entsprechend erscheinen. Dazu kommt, daß das ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις, womit V. 21. 33. die jüdischen Gebote eingeführt werden, ohne Zweifel sich auf die Mittheilung derselben durch den Moses an das Volk seiner Zeit bezieht („es ist zu den Alten gesagt", und ebenso dann auch das einfache ἐῤῥέθη, V. 27. 31. 38. 43.) a). Somit bezeichnet

a) Wenn gleich grammatisch möglich, so ist es doch hier sehr unnatürlich, das τοῖς ἀρχαίοις mit Beza, Paulus, Kuinoel, Fritzsche, Winer, Ewald u. A. als Bezeichnung des Subjects zu fassen = ὑπὸ τῶν ἀρχαίων, wo man denn bei dem ἀρχαίοις meistens an die späteren jüdischen Schriftgelehrten vor Christus denkt; man würde da auch eher πρεσβυτέροις erwarten. Aber auch an sich liegt es viel näher, den Dativ bei ἐῤῥέθη als Bezeichnung derjenigen zu nehmen, zu denen geredet wird, wie an allen anderen Stellen im N. T. (Röm. 9, 12. 26.; Gal. 3, 16.; Offenb. 6, 11. 9, 4.). Dann aber erscheint es mir auch durchaus unnatürlich, bei den ἀρχαίοις an die Juden vor Christus zu denken, zu denen die späteren Schriftgelehrten redeten (so Baumgarten-Crusius und Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, S. 31 f.), und auch nicht wahrscheinlich, wie de Wette, daß als die Redenden diese späteren Schriftgelehrten sollten mit dem Moses zugleich gemeint seyn;

also der Erlöser das jüdische Sittengesetz überhaupt — nicht bloß nach der Auffassung und Behandlung, die es von Seiten der späteren Schriftgelehrten erfuhr, sondern auch in der Gestalt, worin es von Moses selbst dem Volke verkündigt war — als dem Standpuncte des Reiches Gottes nicht mehr entsprechend und gibt über das Verhältniß des christlichen Sittengesetzes zu demselben einige nähere Andeutungen, worin er namentlich erstlich überall auf die Gesinnung zurückgeht und darnach den sittlichen Werth der Handlungen will beurtheilt wissen, nicht bloß nach dem Aeußerlichen der That — indem, wo Jesus selbst als Solches, was er von den Seinigen fordere, ebenfalls äußerliche Handlungen nennt, meistens der Zusammenhang nicht verkennen läßt, daß sie nur als Exemplificationen zur Veranschaulichung der Gesinnung genannt werden, welche er ans Herz legen will — und zweitens insbesondere die Pflicht der Liebe gegen den Nächsten tiefer faßt und sie auch weiter ausdehnt, als es das alttestamentliche Gesetz nach seinem beschränkten nationalen Standpuncte gethan hatte und thun konnte. Das mosaische Gesetz gebietet, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, 3 Mos. 19, 18. Der Begriff des Nächsten (רֵעַ) bezeichnet dort im Sinne des Gesetzes nicht nähere Freunde, aber auch nicht die Mitmenschen überhaupt, sondern die Nebenmenschen aus dem Volke Israel. Das zeigt hier schon der unmittelbare Zusammenhang, indem dieser Gedanke: „und liebe deinen Nächsten wie dich selbst", dem des unmittelbar vorhergehenden ersten Hemistichs entspricht: „du sollst nicht rachgierig und nachtragend seyn gegen die Söhne deines Volkes". Dasselbe ergibt sich aus V. 33. 34., wo noch insbesondere von den Fremdlingen die Rede ist, die sich etwa bei den Israeliten und in ihrem Lande aufhalten

---

sondern gewiß haben wir nur an die Israeliten zur Zeit des Moses zu denken, denen durch diesen das noch gültige Gesetz zuerst verkündigt ward.

möchten, und geboten wird, auch sie zu lieben wie sich selbst. Das bezieht sich indessen nur auf solche Fremdlinge oder Nicht-Israeliten, welche sich als Schützlinge unter den Israeliten aufhielten und mehr oder weniger auch an den gottesdienstlichen Einrichtungen des Volkes Theil nahmen. Ein Gebot der allgemeinen Menschenliebe auch in Beziehung auf die Mitglieder der anderen Völker überhaupt hat das mosaische Gesetz nicht. Vielmehr nimmt es in der Beziehung Theil an dem particularistischen Standpuncte und Geiste des Volkes, für welches es bestimmt war, was mit der ganzen providentiellen Stellung des Volkes zusammenhängt. Wir finden daher gegen die Genossen anderer Völker im Allgemeinen im Gesetze nur eine feindschaftliche Richtung; sie werden an sich, wie als Feinde Jehova's, so als Feinde des Volkes Jehova's und der einzelnen Mitglieder desselben betrachtet und sind Gegenstände ihres Hasses. Darnach ist wohl zu erklären, wenn es in des Erlösers Angabe über das Gebot des alten Gesetzes als zweites Glied heißt: „und sollst hassen deinen Feind". Da sich dieses auf ausdrückliche Weise in jener Gesetzesstelle nicht findet, wie eben so wenig an einer anderen Stelle des Gesetzes, so bezieht man es gewöhnlich nur auf die Deutung, welche die späteren pharisäischen Schriftgelehrten dem mosaischen Gesetze gaben. Aber wenn Jesus dieses auch mit vor Augen gehabt hat, so, glaube ich, doch nicht dieses allein, sondern er will damit zugleich den unvollkommenen, particularistischen Standpunct und Geist des alttestamentlichen Gesetzes selbst bezeichnen, wofür die Ausdrucksweise auch ganz angemessen ist, wenn wir nur den Begriff des Feindes zunächst in volklicher Beziehung fassen. So kann auch, was der Erlöser selbst im Folgenden als seine Gebote in Beziehung auf Feindesliebe dem Alttestamentlichen entgegenstellt, mit in volklicher Beziehung gemeint seyn, wenn gleich es darauf nicht zu beschränken ist. Die gleiche Gesinnung aber, wie gegen Genossen fremder, gö-

zendienerischer Völker, hielten die Israeliten auch leicht gegen persönliche Widersacher unter ihren Volksgenossen für gerechtfertigt, insbesondere wenn sie diese irgendwie als Widersacher des wahren Gottes und seines Dienstes ansehen konnten. Wie aber in dieser Beziehung der Geist des Evangeliums gegen den des alten Testamentes einen Gegensatz bildet, zeigt am deutlichsten die Erzählung Luk. 9, 51—56. Dort bezeichnet der Erlöser das Verfahren eines angesehenen und auf vorzügliche Weise mit göttlicher Kraft ausgerüsteten alttestamentlichen Propheten, eines Elias, wodurch derselbe die von dem götzendienerischen Könige von Israel gegen ihn ausgesandten Männer auf wunderbare Weise und gerade mit Berufung auf seine göttliche Sendung vernichtete (2 Kön. 1, 9 ff.), als ein solches, welches ganz entgegen sey dem Geiste des Reiches Gottes, von welchem seine Jünger durchdrungen seyn und sich leiten lassen sollten, welcher als Geist der heiligen Liebe sie lehren sollte, auch das aus Mangel an Erkenntniß Widerstrebende im menschlichen Geschlechte nicht zu verderben, sondern dem Heile zuzuwenden; er kann jenes Verfahren des großen Propheten des alten Bundes daher nicht als ein rein aus dem Geiste Gottes hervorgegangenes betrachtet haben, sondern als ein solches, woran neben dem Geiste Gottes, welcher die Wunderkraft in ihm wirkte, auch menschlicher Eigenwille und Sündhaftigkeit mit ihren Antheil hatten. Auf entsprechende Weise würde der Heiland auch gewiß wohl geurtheilt haben z. B. über den Befehl des Samuel hinsichtlich der Tilgung der Amalekiter und der Ermordung des Agag (1 Sam. Kap. 15.), obwohl dieses dem Standpuncte des mosaischen Gesetzes entsprechend war. — Wir können daher nach den eigenen Aussprüchen des Herrn das alttestamentliche Gesetz an sich und die dem entsprechende Handlungsweise der Männer Gottes im alten Testamente nicht wohl als normativ für uns betrachten, sondern haben, um zu erkennen, was und wie viel darin für uns Ver-

pflichtendes und Vorbildliches enthalten ist, im Allgemeinen, wie jedesmal im Einzelnen den Standpunct des neuen Bundes oder des Evangeliums zur Beurtheilung anzulegen.

10. Dasselbe gilt denn auch für die Beurtheilung des sittlich-religiösen Geistes der alttestamentlichen Schriften, so z. B. der Psalmen, einer Sammlung von Liedern, dergleichen kein anderes Volk des Alterthums erzeugen konnte, wie dasjenige, dem der wahre, lebendige Gott schon in der Urzeit sich in seiner Heiligkeit geoffenbart hatte, die auch selbst mehr als eine der anderen alttestamentlichen Schriften geeignet ist, in der christlichen Kirche fortwährend zur Erbauung sowohl Einzelner als der Gemeinde zu dienen, und von jeher dazu gedient hat. Auf eine besonders erhebende Weise spricht sich in so vielen dieser Lieder das Vertrauen der frommen Dichter auf die Vorsehung Gottes aus, als des Heiligen und Reinen, des Allmächtigen und Gerechten, des Gnädigen und Barmherzigen, welcher die Seinen, die auf ihn harren, nicht verlassen werde, so wie auf nachdrückliche Weise der Abscheu vor der Sünde, und dieses in manchen Liedern mit dem Bewußtseyn der eigenen Schuld, der fortdauernden Sündhaftigkeit, mit der Anerkennung, daß vor Gott kein Mensch gerecht sey (z. B. Ps. 19, 13.; Ps. 25. 32. 38. 39. 51. 106, 6 ff. 130. 143.). Auf der andern Seite aber bieten auch diese Lieder Manches dar, was mit der Lehre und dem Geiste des Christenthums nicht vereinbar ist; dahin gehört, daß das Vertrauen auch der Frommen auf Gott nur auf dieses Leben beschränkt erscheint (so besonders Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11 f. 115, 17.), daß in manchen Liedern statt des Bewußtseyns und der Anerkennung der allgemeinen und persönlichen Sündhaftigkeit sich ein gewisses stolzes Vertrauen auf eigene Unschuld und ein Berufen auf eigene Gerechtigkeit findet, z. B. Ps. 7. 11. 18. (V. 21 ff.). 26. 59. (V. 4. 5.). 66. (V. 18.) u. a., und daß anderswo sich ein Geist leidenschaftlicher Feindschaft und Rachsucht gegen die Widersacher kund gibt, wie besonders Ps. 109. 137. 69, 23

—29. 58, 11. 59, 11—16. 149, 7 f. Allerdings ist nicht außer Acht zu lassen, daß bei solchen Aeußerungen die Verfasser die Feinde nicht bloß als ihre persönlichen Widersacher betrachten, sondern zugleich oder hauptsächlich als die Feinde der Frommen überhaupt und als Widersacher des wahren Gottes und des Volkes Gottes. Aber auch so ist der darin sich kund gebende Geist dem des Evangeliums eben so wenig entsprechend wie jenes Verfahren des Elias.

Einen noch viel stärkeren Gegensatz bietet das Buch Esther dar. Ich halte es für unmöglich, daß, wenn Jemand das Buch mit unbefangenem Gemüthe liest, er sollte urtheilen können, daß der Verfasser desselben nichts weiter beabsichtigt habe, als eine einfache und getreue Darstellung geschichtlicher Ereignisse und Charaktere zu geben, und daß er daher auch nicht habe verschweigen wollen, wie die Juden zur Zeit des Ahasverus auch ihrerseits sich versündigt haben. Durch die ganze Darstellung scheint mir aufs deutlichste hervorzutreten, daß der Schriftsteller selbst an den Charakteren und der Handlungsweise seiner hier auftretenden jüdischen Volksgenossen, der Esther und des Mardochai, ein besonderes Wohlgefallen findet, daß die Sinnesart, welche sie kund geben, ihm als die rechte, des jüdischen Volkes würdige erscheint, was noch um so bestimmter hervortritt, wenn anerkannt wird, daß der Inhalt des Buches sich nicht als reine Geschichtserzählung betrachten läßt, sondern das etwa zu Grunde liegende Geschichtliche sehr stark und zwar wohl durch den Verfasser des Buches selbst ausgeschmückt ist, so daß also der Schriftsteller in der Darstellung mit großer Freiheit scheint verfahren zu seyn a). Dann aber, glaube ich, läßt sich nicht wohl in Abrede stellen, daß keine andere alttestamentliche Schrift vom Geiste des Evangeliums so

a) Schwerlich läßt sich denken, daß, wenn auch der persische König auf Anreizung eines Günstlings den Vorsatz gefaßt hatte, alle Juden in seinem Reiche auszurotten, er das würde zwölf Monate, bevor die Ausführung stattfinden sollte, in allen Provinzen

ferne ist, wie dieses Buch, bei dem der durch dasselbe sich hindurchziehende engherzige nationale Rache- und Verfolgungsgeist nicht einmal durch die Beziehung auf Gott und

---

seines Reiches haben bekannt machen lassen, und nicht bloß heimlich für die Statthalter, sondern durch öffentliche Ausschreiben auch für die Völker (K. 3, 12 ff.), und das, ohne daß die Juden irgend daran denken, sich dem drohenden Unheile durch die Flucht zu entziehen; darüber ist wenigstens nichts angedeutet, wie man bei der sonstigen Umständlichkeit der Erzählung doch wohl erwarten dürfte. Dabei ist noch zu erwägen, was gewöhnlich ganz unbeachtet bleibt, daß zu den persischen Provinzen der Zeit auch Judäa gehörte, welches damals wieder fast ganz von Juden bewohnt war; der persische König würde demnach durch sein Edict die Tödtung aller oder bei weitem der meisten Bewohner dieses Landes angeordnet und zwölf Monate vor der beabsichtigten Ausführung angekündigt haben, was gewiß schwer zu glauben ist. Nicht geringere Schwierigkeit verursacht es, daß, als nachher der König jenen Befehl bereuete, bloß der Umstand, daß durch ein zweites Edict den Juden gestattet ward, sich gegen ihre Feinde und Angreifer zu vertheidigen, sollte den Erfolg gehabt haben, daß den Juden Alles in allen Landen unterlag, daß sie 75,000 Mann — gleichfalls Unterthanen des Königs — tödteten (K. 9, 1 ff.); wenn auch die Beamten des Königs aus Furcht vor dem jetzigen Günstlinge, dem Mardochai, sie begünstigten, so konnten dieselben doch schon nach dem ersteren nicht widerrufenen Edicte sie nicht wohl auf thätige Weise unterstützen. — Ganz besonders unnatürlich und unwahrscheinlich ist es ferner, daß, nachdem die Juden in der Residenz Susan an dem einen Tage, auf welchen das erstere königliche Edict ihre Ermordung angeordnet hatte, schon 500 ihrer Widersacher getödtet hatten, der König sollte dann auf Bitte der in ihrer Rachsucht und ihrem Blutdurste noch nicht befriedigten Esther durch ein neues Edict gestattet haben, das Blutbad an seinen nicht-jüdischen Unterthanen auch den folgenden Tag fortzusetzen, wo auf die Juden kein Angriff mehr erlaubt war (K. 9, 12—15.). Wie läßt es sich ferner glauben, daß ganz Susan, wie durch das erste, durch den Haman bewirkte Edict in Bestürzung (K. 3, 15.), so durch das zweite, durch den Mardochai veranlaßte sollte in solchen Jubel versetzt worden seyn, wie K. 8, 15. erzählt wird? Und

die Theokratie irgendwie geheiligt erscheint. Gewiß ist es auch merkwürdig und dient mit zur Charakteristik des untheokratischen Geistes des Buches, daß in der ganzen, zehn Kapitel langen Schrift auch nicht ein einziges Mal Gott genannt wird, in irgend einer der Bezeichnungen desselben, während es bei dem Gegenstande, den die Erzählung behandelt, keineswegs an Gelegenheit fehlte, in der ziemlich umständlichen Darstellung die Geschichte in Beziehung auf Gott zu setzen, so daß man sich wundern muß, wenn behauptet wird, es liege, daß der Gottesname in dem Buche nicht vorkomme, in der Natur der Sache. — Daß das Buch nachmals bei den Juden zu einem besonderen Ansehen gelangt ist, so daß sie zum Theil es der Thora gleichstellen und über die anderen Ketubim und selbst über die Neviim (s. Carpzov. Introd. I. p. 366.) setzen, ist dem Charakter des späteren rabbinischen Judenthums gemäß. Doch scheint es auch selbst bei den Juden nicht gleich anfangs allgemeine Anerkennung gefunden zu haben, wie sich aus dem Talmud von Jerusalem tr. Megill. f. 70, 4. schließen läßt, wo es heißt, daß über die Einführung des Purimfestes durch die Esther und den Mardochai 85 Aelteste und unter ihnen mehr als dreißig Propheten als über eine Neuerung gegen das Gesetz gespottet hätten; denn wenn die Angabe in dieser Gestalt auch etwas fabelhaft lautet, so liegt doch wohl etwas Wahres zu Grunde, und sie selbst hätte sich nicht so bilden können, wenn das Buch Esther schon von Anfang an bei den Juden allgemein in solchem Ansehen gestanden hätte, wie in späterer Zeit. Vielleicht haben diese Zweifel der Juden mit Einfluß geübt auf die Erscheinungen in der älteren

wie sonderbar und unwahrscheinlich ist es, daß der persische König sollte in alle Landschaften seines Reiches ein besonderes Edict haben ergehen lassen des Inhaltes, daß jeder Mann Herr in seinem Hause seyn solle (K. 1, 21.)! Noch Anderes gegen den rein geschichtlichen Charakter der Erzählung s. bei de Wette, Einleit. ins A. T. §. 198. a. b.

ferne ist, wie dieses Buch, bei dem der durch dasselbe sich hindurchziehende engherzige nationale Rache- und Verfolgungsgeist nicht einmal durch die Beziehung auf Gott und

---

seines Reiches haben bekannt machen lassen, und nicht bloß heimlich für die Statthalter, sondern durch öffentliche Ausschreiben auch für die Völker (K. 3, 12 ff.), und das, ohne daß die Juden irgend daran denken, sich dem drohenden Unheile durch die Flucht zu entziehen; darüber ist wenigstens nichts angedeutet, wie man bei der sonstigen Umständlichkeit der Erzählung doch wohl erwarten dürfte. Dabei ist noch zu erwägen, was gewöhnlich ganz unbeachtet bleibt, daß zu den persischen Provinzen der Zeit auch Judäa gehörte, welches damals wieder fast ganz von Juden bewohnt war; der persische König würde demnach durch sein Edict die Tödtung aller oder bei weitem der meisten Bewohner dieses Landes angeordnet und zwölf Monate vor der beabsichtigten Ausführung angekündigt haben, was gewiß schwer zu glauben ist. Nicht geringere Schwierigkeit verursacht es, daß, als nachher der König jenen Befehl bereuete, bloß der Umstand, daß durch ein zweites Edict den Juden gestattet ward, sich gegen ihre Feinde und Angreifer zu vertheidigen, sollte den Erfolg gehabt haben, daß den Juden Alles in allen Landen unterlag, daß sie 75,000 Mann — gleichfalls Unterthanen des Königs — tödteten (K. 9, 1 ff.); wenn auch die Beamten des Königs aus Furcht vor dem jetzigen Günstlinge, dem Mardochai, sie begünstigten, so konnten dieselben doch schon nach dem ersteren nicht widerrufenen Edicte sie nicht wohl auf thätige Weise unterstützen. — Ganz besonders unnatürlich und unwahrscheinlich ist es ferner, daß, nachdem die Juden in der Residenz Susan an dem einen Tage, auf welchen das erstere königliche Edict ihre Ermordung angeordnet hatte, schon 500 ihrer Widersacher getödtet hatten, der König sollte dann auf Bitte der in ihrer Rachsucht und ihrem Blutdurste noch nicht befriedigten Esther durch ein neues Edict gestattet haben, das Blutbad an seinen nicht-jüdischen Unterthanen auch den folgenden Tag fortzusetzen, wo auf die Juden kein Angriff mehr erlaubt war (K. 9, 12—15.). Wie läßt es sich ferner glauben, daß ganz Susan, wie durch das erste, durch den Haman bewirkte Edict in Bestürzung (K. 3, 15.), so durch das zweite, durch den Mardochai veranlaßte sollte in solchen Jubel versetzt worden seyn, wie K. 8, 15. erzählt wird? Und

die Theokratie irgendwie geheiligt erscheint. Gewiß ist es auch merkwürdig und dient mit zur Charakteristik des untheokratischen Geistes des Buches, daß in der ganzen, zehn Kapitel langen Schrift auch nicht ein einziges Mal Gott genannt wird, in irgend einer der Bezeichnungen desselben, während es bei dem Gegenstande, den die Erzählung behandelt, keineswegs an Gelegenheit fehlte, in der ziemlich umständlichen Darstellung die Geschichte in Beziehung auf Gott zu setzen, so daß man sich wundern muß, wenn behauptet wird, es liege, daß der Gottesname in dem Buche nicht vorkomme, in der Natur der Sache. — Daß das Buch nachmals bei den Juden zu einem besonderen Ansehen gelangt ist, so daß sie zum Theil es der Thora gleichstellen und über die anderen Ketubim und selbst über die Neviim (s. Carpzov. Introd. I. p. 366.) setzen, ist dem Charakter des späteren rabbinischen Judenthums gemäß. Doch scheint es auch selbst bei den Juden nicht gleich anfangs allgemeine Anerkennung gefunden zu haben, wie sich aus dem Talmud von Jerusalem tr. Megill. f. 70, 4. schließen läßt, wo es heißt, daß über die Einführung des Purimfestes durch die Esther und den Mardochai 85 Aelteste und unter ihnen mehr als dreißig Propheten als über eine Neuerung gegen das Gesetz gespottet hätten; denn wenn die Angabe in dieser Gestalt auch etwas fabelhaft lautet, so liegt doch wohl etwas Wahres zu Grunde, und sie selbst hätte sich nicht so bilden können, wenn das Buch Esther schon von Anfang an bei den Juden allgemein in solchem Ansehen gestanden hätte, wie in späterer Zeit. Vielleicht haben diese Zweifel der Juden mit Einfluß geübt auf die Erscheinungen in der älteren

---

wie sonderbar und unwahrscheinlich ist es, daß der persische König sollte in alle Landschaften seines Reiches ein besonderes Edict haben ergehen lassen des Inhaltes, daß jeder Mann Herr in seinem Hause seyn solle (K. 1, 21.)! Noch Anderes gegen den rein geschichtlichen Charakter der Erzählung s. bei de Wette, Einleit. ins A. T. §. 198. a. b.

christlichen Kirche, namentlich der griechischen; hier wird in den Verzeichnissen der kanonischen Bücher des A. T. das Buch Esther vom Melito und vom Gregor von Nazianz ganz mit Stillschweigen übergangen; in den Iambis ad Sellucam und in der Synopsis scripturae sacrae heißt es, von Einigen werde auch dieses Buch zu den kanonischen gezählt, oder es werde von einigen der Alten ausgesagt, daß es bei den Hebräern als kanonisch gelte; beim Athanasius wird es, wie unsere Apokryphen, gesondert von den kanonischen Büchern, unter die Schriften zweiter Classe, die *ἀναγινωσκόμενα*, gerechnet, und noch im sechsten Jahrhundert schreibt Junilius (de part. leg. div. c. 3.), es werde zu seiner Zeit sehr gezweifelt, ob das Buch in den Kanon gehöre. Auf jeden Fall aber zeigen diese längere Zeit sich kund gebenden Bedenklichkeiten in der christlichen Kirche, daß man den in dem Buche herrschenden Geist mit dem Geiste des Evangeliums nicht zu vereinigen wußte. Später hat bekanntlich Luther an dem Buche starken Anstoß genommen, als einer Schrift, welche, obwohl im Kanon mit befindlich, mehr als irgend eine andere Schrift verdiene, nicht darin zu seyn (de servo arbitr. Opp. Lat. ed. Ien. T. III. p. 182. W. A. XVIII. S. 2189.), und der er, wie dem zweiten Buche der Makkabäer, so feind sey, daß er wollte, sie wären gar nicht vorhanden, da sie zu sehr judenzten und viele heidnische Unart hätten (Tischreden, W. A. XXII. S. 2080.).

Zwar fehlt es auch nicht an Schriften und Aussprüchen im A. T., welche einen anderen, universelleren und mehr dem evangelischen sich annähernden Geist bekunden. Vor Allem zeichnet sich dadurch das Buch Jonas aus, dessen Zweck unverkennbar der ist, dem beschränkten jüdischen Particularismus entgegenzuwirken, wie er in der Masse des Volkes herrschend war und theilweise selbst bei prophetisch begabten Männern sich fand, der Vorstellung, als ob Jehova, der von den Israeliten verehrte einige wahre Gott

in Wahrheit auch nur ihr Gott sey, seinen Wohnsitz nur in ihrem Lande habe, nur ihr Volk mit väterlicher Liebe umfasse, und als ob es recht und ihm wohlgefällig sey, gegen alle anderen Völker schon als solche eine feindselige Gesinnung zu hegen und statt ihrer Bekehrung nur ihr Verderben herbeizuwünschen. In keiner anderen Schrift des A. T. ist die allumfassende Vaterliebe Gottes, welche Person und Volk nicht ansieht, sondern das Heil Aller will und Aller sich erbarmt, die zu ihm sich bekehren, auf eine so eindringliche und dem Geiste des Evangeliums so nahe kommende Weise hervorgehoben, wie in diesem Buche, welche Ansicht man auch über das geschichtliche Substrat der Erzählung für die richtige halten mag. Aber im Allgemeinen können wir hinsichtlich des sittlich-religiösen Geistes dem A. T. unmöglich die gleiche normative Autorität zuerkennen, wie dem N. T. und selbst denjenigen Schriften des N. T., welche sich nur als kanonische Schriften in zweiter und dritter Reihe betrachten lassen.

11. Wesentlich nicht anders verhält es sich mit den eigentlich prophetischen Bestandtheilen des A. T., und selbst mit denjenigen, welche sich als messianisch in engerem oder weiterem Sinne betrachten lassen. Diese lassen uns erkennen, wie schon von Anfang an fromme, vom Geiste Gottes erfüllte und erleuchtete Männer auf das Heil, welches Gott der Herr dem auserwählten Volke und von ihm aus der Menschheit überhaupt bestimmt hatte, ihren Blick gerichtet und durch ihre Aussprüche auch den Blick ihres Volkes darauf gerichtet haben. Sie bieten uns nicht bloß für die reingeschichtliche Betrachtung ein ungemeines Interesse dar, sondern können auch mannichfaltig dazu beitragen, den Glauben des christlichen Lesers zu stärken und zu befestigen. Aber eine eigentlich normative Bedeutung für den christlichen Glauben und die christliche Erkenntniß kann auch den einzelnen prophetischen Aussprüchen nicht wohl beigelegt werden; denn nach dem Charakter der Prophetie überhaupt

und der Beschaffenheit der alttestamentlichen prophetischen Aussprüche insbesondere spiegelt sich der göttliche Geist auch in diesen Aussprüchen immer nur in einer der menschlichen — volklichen und persönlichen — Eigenthümlichkeit der Männer, auf welche er sich herabgelassen hat, entsprechenden Gestalt ab, und so tragen die Aussprüche und die darin sich kund gebenden Erwartungen des messianischen Heils einen mannichfaltigen Charakter an sich, einen mehr gesetzlichen, jüdisch-particularistischen oder einen freieren und mehr universellen, einen mehr äußerlichen und politischen oder einen mehr geistigen, einen mehr oder weniger bestimmten überhaupt. Ueberall ist der Strahl der göttlichen Erleuchtung durchbrochen durch die menschliche Persönlichkeit und Schwachheit des Propheten. Darin findet es seine Erklärung, daß, so gewiß die Heilshoffnung, welche in den uns erhaltenen prophetischen Aussprüchen sich kund gibt, nach dem göttlichen Rathschlusse im Allgemeinen in Christus und dem von ihm gegründeten Reiche ihre Erfüllung gefunden hat und immer mehr finden soll, dieses doch keineswegs durchaus in der Weise geschehen ist und geschehen wird, wie es sich hier im Einzelnen ausgesprochen findet, daß vielmehr alle diese Weissagungen, auch die erhabensten und geistigsten, mancherlei darbieten, mehr oder weniger, was zwar nach dem Zusammenhange sich als wirkliche Erwartung des prophetischen Schriftstellers hinstellt, was aber in dem von ihm gemeinten Sinne sich nicht erfüllt hat und wovon sich auch nach der bisherigen Entwicklung des Reiches Gottes schon erkennen läßt, daß es sich nicht erfüllen wird. Es sind daher auch die prophetisch-messianischen Schilderungen und Andeutungen des A. T. an sich nicht geeignet, weder die einzelnen, noch in ihrer Gesammtheit, uns über die wirkliche Beschaffenheit der Person des Heilandes und des Wesens seines Reiches sichere und eigentlich dogmatische Aufschlüsse zu gewähren, und können nicht als normativ für die Gestaltung unserer Erkenntniß von Chri-

stus und seinem Heile betrachtet werden; eine sichere Erkenntniß in dieser Beziehung können wir vielmehr nur erst aus der geschichtlichen Erscheinung im N. T. selbst gewinnen, und erst von da aus vermögen wir zu beurtheilen, was in diesen alttestamentlichen Weissagungen das Wesentliche und Göttliche ist, und was das der menschlichen Schwachheit Angehörende.

12. Die Sache steht demnach, wie mich dünkt, so. Das A. T. als Ganzes hat auch für den christlichen Glauben eine fortwährende nicht geringe Bedeutung, als Sammlung von Schriften, welche uns erkennen lassen, wie Gott der Herr sich auch schon vor Christus nicht unbezeugt gelassen, wie er das Volk, aus dem der Erlöser hervorgehen sollte, erwählt und geleitet habe, durch das Gesetz und durch Weissagung, um es so zusammenzuhalten und vorzubereiten auf die Erscheinung des großen Heiles. Wie aber die alttestamentlichen Offenbarungen überhaupt nur einen vorbereitenden Charakter haben, und zwar für das Volk Israel, so können auch die alttestamentlichen Schriften für das Volk des neuen Bundes nicht mehr an sich eine normative Autorität haben und können als Bestandtheile des christlichen Kanons nur in einem untergeordneten Sinne betrachtet werden, und zwar in einem noch mehr untergeordneten Grade als unter den neutestamentlichen Schriften selbst diejenigen, welche nicht den ersten Rang einnehmen. Dabei werden aber die einzelnen alttestamentlichen Schriften auch wieder gegen einander für uns nicht den gleichen fortdauernden Werth haben. Im Allgemeinen werden die in engerem Sinne prophetischen Schriften und die prophetischen Elemente, welche sich durch das ganze A. T. hindurchziehen, eine fortwährend größere Bedeutung für uns haben, als der gesetzliche Theil, und die einzelnen Schriften und Abschnitte um so mehr, als sie prophetisch oder typisch auf das Heil des neuen Bundes hinweisen und als der in ihnen waltende Geist dem des Evangeliums entsprechend oder sich

annähernd ist. Die Inspiration der alttestamentlichen Schriftsteller läßt sich im Allgemeinen nur betrachten als ein Erfülltseyn und Getrieben- und Geleitetwerden von dem Geiste der alttestamentlichen Theokratie, wobei die Persönlichkeit und Selbstthätigkeit eben so wenig vernichtet und zurückgedrängt ward, wie bei den neutestamentlichen Schriftstellern, und wobei in dem einen der gesetzliche und particularistische Standpunct stärker hervortritt, in dem anderen dieser mehr mit prophetischen und universellen Elementen untermischt ist. Außer dieser Verschiedenheit, wodurch die einen Bestandtheile des A. T. dem ganzen Geiste nach dem Neutestamentlichen näher stehen, als die anderen, wird auch die Betheiligung des Geistes Gottes an der Abfassung der Schriften oder die Inspiration der Schriftsteller eine andere seyn bei solchen Schriften, in denen Männer, welche einer besonderen göttlichen Offenbarung über Allgemeines oder Specielles theilhaftig geworden, selbst diese mittheilen, wie bei den von Moses selbst niedergeschriebenen Gesetzen und bei den von den Propheten selbst aufgezeichneten Weissagungen, eine andere bei Schriften, worin vom theokratischen Geiste bewegte Männer ihre persönlichen Empfindungen oder Reflexionen aussprechen, wie bei den Psalmen, dem Hiob, dem Koheleth, eine andere bei den historischen Schriften, die sich mit der Geschichte vergangener Zeiten beschäftigen, welche die Verfasser, wie sie dieselbe durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferung überkommen und erforscht haben, in besonderem Hinblick auf die Theokratie und deren Interessen berichten.

Auch die späteren jüdischen Schriftgelehrten nehmen eine Verschiedenheit der Geistesbegabung der Verfasser ihrer heiligen Bücher an, wenn gleich in einer Weise, wie sie dem inneren Charakter und Verhältnisse dieser Schriften nicht ganz entsprechend ist, nach der Eintheilung des Kanons in Thora, Neviim und Ketubim. Diese Eintheilung aber und namentlich die Unterscheidung der Ketubim von

den Neviim hängt mit der Entstehung der Sammlung zusammen, worüber im Wesentlichen meine Ansicht noch dieselbe ist, als welche ich in meiner Abhandlung über den Daniel in Schleiermacher's, de Wette's und Lücke's theol. Zeitschr. Bd. III. geltend gemacht habe (S. 198 ff.), wornach namentlich wenigstens die Psalmen gleichzeitig mit den in der zweiten Abtheilung enthaltenen geschichtlichen und eigentlich prophetischen Büchern zusammengestellt und auch gleichzeitig mit ihnen mit dem Gesetze vereinigt sind. Es läßt sich auch mit Sicherheit annehmen, daß bei der Sammlung des Kanons und noch lange nachher den Psalmen wenigstens kein geringerer Grad von Heiligkeit und Inspiration beigelegt worden ist, als den historischen Büchern unter den Neviim, ja als selbst den eigentlich prophetischen Schriften, wie wir denn im neutestamentlichen Gebrauche keine Andeutung einer unterordnenden Unterscheidung in dieser Beziehung antreffen, vielmehr auch die Psalmendichter selbst wohl als Propheten bezeichnet oder mit unter den Propheten begriffen finden. Ebenso stehen, was die Art der Inspiration betrifft, die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia gewiß weit mehr auf gleicher Linie mit den Büchern Samuelis und der Könige, als wie diese mit den eigentlich prophetischen Schriften. Es ist aber sehr begreiflich, wie, als der alttestamentliche Kanon einmal in dieser Gestalt und Reihenfolge seit langer Zeit fixirt war, die jüdischen Schriftgelehrten dafür mehr innere Gründe aufzufinden suchten. Eine bestimmte Unterscheidung aber der Art der Inspiration der sämmtlichen Ketubim als solcher von den Neviim findet sich erst bei sehr späten Rabbinen, wie Maimonides, Ephodäus und Abarbanel, und christliche Theologen sollten darauf nicht zu viel Gewicht legen, wie zum Theil auch wohl jetzt noch geschieht. Aber auf der anderen Seite ist es eben so wenig zu rechtfertigen, wenn hinsichtlich der Inspiration zwischen den verschiedenen Classen der alttestamentlichen oder gar der alttestamentli-

chen und der neutestamentlichen Schriften gar kein Unterschied zugegeben wird.

13. Wer aber das hier Dargelegte im Allgemeinen anerkennt, der wird auch nicht umhin können zuzugeben, auf der einen Seite, daß es unter den im A. T. enthaltenen Schriften Einzelnes geben kann, was seinem Ursprunge und seiner inneren Beschaffenheit nach ganz auf der Grenze des Kanonischen steht, indem es aus dem Gebiete der göttlichen Offenbarung und des vom theokratischen Geiste Getrieben- und Geleitetseyns so gut wie ganz heraustritt und so auch keine besonderen Momente für die Geschichte der auf Christum vorbereitenden und auf ihn hin erziehenden Entwicklung der alttestamentlichen Theokratie darbietet, und auf der anderen Seite, daß wir nicht gerade berechtigt sind, die Betheiligung des göttlichen Geistes bei der Abfassung von Schriften, die aus dem israelitisch-jüdischen Volke aus der vorchristlichen Zeit hervorgegangen, auf die im hebräischen Kanon befindlichen auf absolute Weise zu beschränken.

Zu diesem Urtheile werden wir auch durch das Verfahren Christi und des N. T. berechtigt, welches ohne Zweifel wieder mit dem damaligen Stande des Kanons in der jüdischen Kirche zusammenhängt. Doch ist fortwährend streitig, wie es sich damit eigentlich verhält. Ueber die Abschließung des alttestamentlichen Kanons fehlt es uns ganz an irgend zuverlässigen, eigentlich geschichtlichen Nachrichten. Die genauere Untersuchung dieses Gegenstandes würde zu weit führen. Für unsern Zweck mögen folgende Andeutungen genügen. — Nachdem im Zeitalter des Esra und Nehemia aus den damals vorhandenen Ueberbleibseln der hebräischen Litteratur außer dem Pentateuche auch unsere Neviim sammt den Psalmen und vielleicht einigen anderen Schriften wie eine heilige Nationalbibliothek ausgesondert waren, hat es noch mehrere Jahrhunderte gedauert, bis alle diejenigen Bücher damit vereinigt werden konnten, welche sich jetzt noch in der dritten Abtheilung des hebräischen Ka-

nons befinden; das folgt schon aus der späteren Zeit der Abfassung mehrerer derselben, am sichersten des Buches Daniel, aber höchst wahrscheinlich auch mehrerer anderer dieser Bücher, wie des Koheleth, der Chronik, der Bücher Esra und Nehemia und Esther. Aber auch nachdem diese der Zeit nach spätesten Bücher des A. T. nicht bloß verfaßt waren, sondern auch im Allgemeinen Anerkennung als heilige Schriften gefunden hatten, war der Kanon und der Umfang des Kanonischen bei den Juden, und zwar nicht bloß bei den hellenistischen, sondern theilweise selbst auch bei den hebräischen, in einer gewissen Bewegung und Flüssigkeit, so daß wenigstens über einzelne unserer Bücher längere Zeit Bedenklichkeiten stattfanden, ob sie mit Recht als heilige, kanonische Schriften betrachtet werden könnten. Namentlich finden wir im Talmud und bei anderen späteren Schriftstellern bestimmte Spuren, daß die drei salomonischen Schriften, und besonders der Prediger und das Hohelied, theilweise Widerspruch gefunden haben müssen, indem manche sie der Zahl der heiligen Bücher nicht meinten beizählen zu dürfen, und daß der Widerspruch sich nur verlor, weil man anfing, sie anders als bisher zu deuten (das Hohelied wohl ohne Zweifel allegorisch); s. die Mischna tr. Iadaim 3, 5., wo sich Angaben über Disputationen angesehener jüdischer Gelehrten über das Hohelied und den Prediger finden, ob sie die Hände verunreinigen (d. i. zu den heiligen Büchern gehören) oder nicht, und wo dabei auch von einer verschiedenen Beurtheilung des Predigers von Seiten der Schule des Hillel und der des Schammai die Rede ist; im Talmud tr. Schabb. f. 30, 2., wo es heißt, daß die Weisen den Prediger wegen des inneren Widerspruches seiner Worte hätten verbergen wollen (גנז, d. i. dem öffentlichen Gebrauche entziehen, für apokryph erklären), daß man es aber unterlassen habe in Beziehung auf den Anfang des Buches (K. 1, 3.) und den Schluß desselben (12, 13 f.), als welche beide Worte des Gesetzes seyen; ähnlich in Beziehung auf

den Prediger Vajjikra rabba sec. 28. f. 161, 2. und Hieronym. in Cohel. 12, 13., wo er es als Aussage der Hebräer bezeichnet, daß, da mit anderen nicht in den Kanon aufgenommenen salomonischen Schriften auch der Prediger wegen seines anstößigen Inhaltes auszustoßen schien (oblitterandus videretur), man ihn dennoch in die Zahl der göttlichen Schriften gesetzt habe in Beziehung auf den Schluß (12, 13 f.), der als die Summe der ganzen Rede das hinstellt, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten; ferner Capitula R. Nathan. c. 1., wo es in Beziehung auf alle drei salomonischen Schriften heißt, daß anfangs Manche sie hätten verbergen, nicht für heilig, kanonisch anerkennen wollen, bis die Männer der großen Synagoge kamen und dieselben erklärten (durch Interpretation die Bedenken entfernten). Daß auch das Buch Esther muß bei den Juden Angriffe auf sein Ansehen erfahren haben und auch wohl bei ihnen längere Zeit nicht allgemein zur Zahl der heiligen, kanonischen Schriften gerechnet worden ist, s. S. 313 f. Doch ist so viel sehr wahrscheinlich, daß in den hebräischen Kanon niemals andere Bücher, als welche sich gegenwärtig darin finden, aufgenommen und in dessen Handschriften eingerückt sind, und daß derselbe seine feste Abschließung auf den gegenwärtigen Umfang wohl in den Schulen der Schriftgelehrten erhalten hat, welche in dem Zeitalter vor und nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer in Palästina und Babylonien blühten. Das erste sichere Zeugniß in dieser Hinsicht bietet die bekannte Stelle des Josephus dar, c. Apion. 1, 8. Denn wenn auch in den in dieser Stelle enthaltenen Behauptungen sich manches Uebertriebene und Ungenaue oder geschichtlich nicht Erweisliche, offenbar bloß auf einem Urtheile des Josephus selbst Beruhende findet, so ergibt sich doch so viel daraus, daß derselbe den Kanon mit einer bestimmten Anzahl von Büchern als abgeschlossen betrachtet, und mit der größten Wahrscheinlichkeit läßt sich annehmen, daß die 22 Bücher,

worauf er die Zahl angibt, nämlich als fünf Bücher Mosis, dreizehn Bücher der Propheten und vier Bücher mit Hymnen nnd Sittenvorschriften, gerade die in unserem Kanon befindlichen Schriften sind (vergl. de Wette, Einl. ins A. T. §. 15. Anm. b.). Gleichwohl drückt Josephus verschiedentlich anderswo in seiner Archäologie sich dahin aus, daß er unter den heiligen Schriften, woraus er den geschichtlichen Inhalt seines Werkes geschöpft habe, auch andere Schriften, solche, in denen die Geschichte weiter herabgeführt war, als in unseren kanonischen Büchern, mit zu umfassen scheint, worüber s. Movers, Loci quidam historiae canonis V. T. illustrati (Breslau 1842), S. 14 f., wie er denn auch für die nach-exilische Geschichte bis auf den Artaxerxes statt des kanonischen Buches Esra ganz besonders den apokryphischen griechischen Esra scheint benutzt zu haben (s. Movers a. a. O. S. 29 f.).

Noch mehr aber war es bei den eigentlich hellenistischen, zunächst den alexandrinischen Juden der Fall, daß der Begriff heiliger, göttlicher Schriften mit kanonischem Ansehen ein flüssiger und relativer blieb und man zwischen den in dem hebräischen Kanon befindlichen Büchern und manchen anderen Schriften aus dem späteren nach-exilischen Zeitalter bis auf Christus, namentlich unseren alttestamentlichen Apokryphen, hinsichtlich des Ansehens keinen scharfen Unterschied machte. Die Frage, wie sie häufig gestellt wird, ob die Alexandriner einen von den Palästinensern verschiedenen Kanon gehabt haben, wird von protestantischen Theologen zum Theil bejaht — wie von Semler, Corrodi, Münscher, Augusti u. A. — zum Theil und von den meisten verneint, und so auch von de Wette, Einl. ins A. T. §. 176. a). Allein es läßt sich doch mit der größten Wahr-

a) So auch von Movers a. a. O. S. 20 ff., der aber die ganz verkehrte Meinung geltend zu machen sucht, daß unsere Apokryphen früher auch in Palästina kanonisches Ansehen gehabt und sämmtlich dort verfaßt seyen.

scheinlichkeit annehmen, daß unsere Apokryphen des A. T., so wie die apokryphischen Zusätze zu den kanonischen Büchern in dem griechischen A. T. im Allgemeinen schon zur Zeit Christi und der Apostel und früher sich in den Handschriften der griechischen Bibel mitten unter den kanonischen Bestandtheilen des A. T. befunden haben; einen solchen Platz würden sie aber nicht wohl haben erhalten können, wenn die alexandrinischen und hellenistischen Juden überhaupt zwischen ihnen und den Bestandtheilen des hebräischen Kanons einen scharfen Unterschied gemacht und den Charakter der Heiligkeit und Göttlichkeit ausschließlich auf die letzteren beschränkt hätten. Sehr begreiflich aber ist es, daß solche Juden, welche die heilige Schrift in dieser Uebersetzung lasen, welche zur Zeit Christi eine so große Verbreitung hatte, selbst in Palästina, vielfach gar nicht dazu kamen, zwischen den nur in ihr, nicht aber im hebräischen Kanon befindlichen Büchern und den Bestandtheilen des letzteren einen Unterschied zu machen. Vielfach beruft man sich zwar auf den Philo als Zeugen dafür, daß auch die alexandrinischen Juden seit der Aufnahme der spätesten unserer alttestamentlichen Bücher in den Kanon denselben scharf begrenzt und keine anderen Schriften als kanonisch und göttlich betrachtet haben, als wie die jetzt im hebräischen Kanon befindlichen. Allein es fragt sich, ob mit Recht. Philo citirt allerdings auf ausdrückliche Weise keine unserer alttestamentlichen Apokryphen, aber er citirt auch viele unserer kanonischen Bücher nicht. Er beschäftigt sich in seinen Werken überhaupt ganz besonders mit der Auslegung der mosaischen Bücher, wie er denn Mosen als *ἀρχιπροφήτην* betrachtet, die anderen heiligen Schriftsteller nur als *ἑταίρους Μωϋσέως*. Aus dem Pentateuche citirt er unzählige Stellen, außerdem etwa zwanzigmal Aussprüche aus den Psalmen, aus den anderen Schriften nur wenige. Gar nicht citirt er den Ezechiel, Daniel, die Klagelieder, den Joel, Amos, Obadja, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai,

Maleachi, den Prediger, das Hohelied, Esther, Ruth; den Hiob citirt er nur ein einziges Mal, ebenso die Bücher der Könige und die Chronik, und auch den Jesaias und den Jeremias nur sehr selten. So kann denn daraus, daß er unsere Apokryphen nicht ausdrücklich anführt, nicht mit einiger Sicherheit gefolgert werden, daß er sie nicht in wesentlich gleiche Linie mit den prophetischen und hagiographischen Schriften des alttestamentlichen Kanons gestellt habe. Daß er hier nicht gerade einen scharfen Unterschied gemacht hat, läßt sich schon deßhalb vermuthen, weil er den Begriff der Inspiration so weit ausdehnt, indem er eine solche auch sich selbst beilegt, so daß er, abgesehen von Moses, zwischen den übrigen heiligen Büchern und seinen eigenen Schriften keinen oder nur einen geringen Unterschied setzt; s. de Cherub. §. 9. p. 112. D.; de migrat. Abrah. §. 7. p. 393. C. Und wenigstens in der Stelle de praem. et poenis §. 19. wird ein in unseren alttestamentlichen Büchern sich nicht findender Ausspruch, den er in irgend einer verloren gegangenen Schrift muß vorgefunden haben, als Aussage eines *θεσπίζων* angeführt, auf ganz entsprechende Weise, wie sonst kanonische Aussprüche der Propheten, und so, daß er gleich darauf eine Psalmstelle als wie gleicher Art anführt.

14. Von noch ganz anderer Bedeutung für uns muß natürlich das Verfahren Christi und der neutestamentlichen Schriftsteller seyn, auf welches auch sowohl diejenigen, welche die Apokryphen ganz verwerfen und sie von allen zum Volksgebrauche bestimmten Bibelausgaben gänzlich ausgeschlossen wissen wollen, sich berufen, als auch diejenigen, welche ein solches Urtheil und Verfahren nicht gehörig berechtigt erachten; ich glaube, die letzteren mit mehrerem Rechte als die ersteren.

Ich will nicht bestreiten, daß, wo im N. T. von der Schrift, von den Schriften, von dem, was geschrieben ist, und in ähnlichen Ausdrücken im Allgemeinen die Rede ist, in der Regel vorzugsweise die kanonischen Bücher des A. T.

gemeint sind. Die Stelle Lukas 24, 44. wird von vielen Auslegern so gefaßt, daß Christus dort durch „das Gesetz Mosis, Propheten und Psalmen" das ganze A. T. nach der Eintheilung des hebräischen Kanons habe bezeichnen wollen, so daß bei den Psalmen an die sämmtlichen Hagiographen zu denken wäre, die nach dem ersten Buche in dieser dritten Abtheilung bezeichnet würden, und hat dann darin zum Theil einen Beweis dafür gefunden, daß der Erlöser die heilige Schrift bestimmt auf diese drei Theile des hebräischen Kanons beschränkt habe. Allein auf die vorausgesetzte Weise, als Bezeichnung der ganzen heiligen Schrift des alten Bundes, ist es wohl überhaupt nicht gemeint, sondern es werden nur vom A. T. die Hauptschriften hervorgehoben, welche Weissagungen oder prophetische und typische Hindeutungen auf den Messias und sein Reich enthalten, der Pentateuch, die eigentlich prophetischen Bücher und die Psalmen. Eher läßt sich die Stelle Luk. 11, 51., Matth. 23, 35. zum Beweise anwenden, daß damals schon, wie jetzt, die Chronik das letzte Buch des alttestamentlichen Kanons bildete; aber wenn diese Stelle, wie sehr wahrscheinlich, ein anderswoher entlehntes Citat ist, worüber weiter unten, so läßt sich daraus nichts weiter über das eigene Urtheil Christi in der Beziehung entnehmen, daß der Schriftkanon in der Chronik seinen Beschluß habe. Vielmehr dient dann die ganze Stelle zum Beweise, daß der Erlöser die Schriftautorität nicht bestimmt auf die kanonischen Bücher des A. T. beschränkt hat, wie ebenso die Stelle Joh. 7, 38., so wie in anderen neutestamentlichen Schriften 1 Kor. 2, 9., Jud. V. 14 f., Jakob. 4, 5 f. Diese Stellen haben wir indessen etwas näher einzeln zu betrachten.

a. Im Briefe des Judas V. 14 f. wird ausdrücklich als Weissagung des Henoch, „des Siebenten von Adam", ein Ausspruch angeführt, welcher sich in der kanonischen Schrift nirgends findet, wohl aber in dem pseudepigraphischen Buche Henoch, welches, in griechischer Sprache den Kirchenvätern

wohl bekannt, sich uns vollständig noch in äthiopischer Uebersetzung erhalten hat; s. über das Buch unter Andern namentlich Lücke in der zweiten Auflage s. Einl. in die Offenbarung (1852), S. 89—144., wo er sich — ohne Zweifel mit Recht — gegen seine frühere Ansicht dafür entscheidet, daß das Werk im Allgemeinen jüdischen und vorchristlichen Ursprungs ist und der größte Theil schon aus dem Anfange des makkabäischen Zeitalters, ursprünglich wohl in Palästina in hebräischer oder aramäischer Sprache geschrieben, daraus ins Griechische übersetzt und aus dem Griechischen wieder ins Aethiopische. Daß von dem Buche auch nicht der kleinste Theil vom Henoch selbst oder aus dessen Zeitalter herrührt, wie für die ursprüngliche Gestaltung desselben noch ein Geistlicher der englisch-bischöflichen Kirche, E. Murray, in einer ausführlichen Schrift (Lond. 1836) geltend zu machen gesucht hat, darüber kann gar kein Zweifel seyn. In diesem Buche findet sich der von Judas angeführte Ausspruch nicht weit vom Anfange, K. 2., als Androhung des herannahenden göttlichen Gerichtes über die Frevler. Als sicher aber kann betrachtet werden, daß Judas den Ausspruch nicht etwa aus einer mündlichen Ueberlieferung von der Zeit des Henoch her entnommen hat, wie Keerl (a. a. O. S. 117 f.) mit möglichster Unwahrscheinlichkeit annimmt, sondern aus jenem Buche, welches er also als eine echte Schrift und als authentische Quelle für die göttliche Offenbarung scheint betrachtet zu haben, wie er denn auch bei der Hinweisung auf die Versündigung und Bestrafung der gefallenen Engel ohne Zweifel dasjenige vor Augen hat, was sich in diesem Buche K. 7 ff. als weitere Ausführung der Erzählung 1 Mos. 6, 1—4. findet. Nicht minder hat er die Angabe V. 9. über den Kampf des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam des Moses ohne Zweifel aus einer anderen apokryphischen Schrift der späteren jüdischen Litteratur geschöpft, als welche schon von Clemens von Alexandrien und Origenes die ἀνάληψις Μωϋσέως bezeich-

net wird, die er ebenfalls wie eine authentische Schrift benutzt.

b. Jakob. K. 4, 5. 6a. Die Stelle ist schwierig und wird auf sehr verschiedene Weise angesehen. Aber so, wie es hier lautet: ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει; „oder meinet ihr, daß die Schrift umsonst sagt?" d. i. ohne Grund, in den Tag hinein, ohne daß es der Wahrheit gemäß wäre, läßt sich dieses unmöglich als eine bloß ganz allgemeine Hinweisung auf den Inhalt der heiligen Schrift mit Beziehung auf das Vorhergehende betrachten, wiefern dieselbe etwa — entweder im A. T., oder, wie de Wette will, im N. T. — die Liebe zur Welt als mit der Liebe zu Gott unverträglich darstellt, oder in ähnlicher Beziehung, sondern nur als Einführung eines folgenden Schriftcitates. Dabei ist auch nicht wohl zulässig, die Sache so anzusehen, wie z. B. Elsner und Kern, daß Jakobus bei jener Citationsformel schon die nachher V. 6b. angeführte Stelle aus den salomonischen Sprüchen (K. 3, 34.) im Sinne gehabt hätte, so daß das Dazwischenliegende, πρὸς φθόνον — δίδωσι χάριν, seine eigenen Worte wären, in denen er, ehe er die Schriftstelle anführte, wie zur vorläufigen Erläuterung derselben einen anderen Gedanken, auf den er hierbei geführt ward, eingeschaltet und dann in dem διὸ λέγει die Citationsformel nur wiederholt hätte; das erscheint nach der Beschaffenheit jener als eingeschaltet betrachteten Worte an sich und nach dem Verhältniß der beiden Glieder, in welche sie zerfallen, zu einander, wie man auch den Sinn derselben fassen mag, im höchsten Grade unnatürlich und durchaus unwahrscheinlich. Vielmehr bezieht sich die Citationsformel ἡ γραφὴ λέγει ohne Zweifel auf die nächstfolgenden Worte selbst, und zwar von πρὸς φθόνον an bis δίδωσι χάριν. Eine solche Stelle findet sich aber im A. T. nirgends, weder den Worten nach in der Septuaginta, noch auch, wenn wir auch nur auf einen möglichen Sinn der Worte sehen, im hebräischen Texte; man hat zwar bald

diese, bald jene Stelle herbeigezogen, wie 1 Mos. 6, 3. 5. 8, 21., 4 Mos. 11, 4 f., 29., Hohesl. 8, 6., Ezech. 23, 25. u. a., aber keine dieser Stellen ist der Art, daß es irgend wahrscheinlich wäre, daß Jakobus an sie könnte gedacht haben. Andere haben eine Beziehung auf neutestamentliche Stellen angenommen, wie Gal. 5, 17 ff., 1 Petr. 2, 1 ff., welche Stellen jedoch, abgesehen von anderen Gründen, welche es unstatthaft erscheinen lassen, an sie zu denken, mit der unsrigen nur eine sehr allgemeine und unbestimmte Aehnlichkeit darbieten. Es bleibt daher nichts übrig, als anzunehmen, daß Jakobus hier einen Ausspruch aus einer nicht-kanonischen Schrift angeführt hat, und zwar, da auch Stellen der salomonischen Weisheit, wie K. 6, 11. u. a., an welche Wetstein gedacht hat, keine hinreichende Aehnlichkeit darbieten, aus einer seitdem verloren gegangenen Schrift, aller Wahrscheinlichkeit nach aus der späteren jüdischen Litteratur. Gleichwohl ist der Ausspruch mit einer für Stellen aus kanonischen Büchern üblichen Formel (ἡ γραφὴ λέγει) citirt, was nicht wohl hätte geschehen können, wenn Jakobus zwischen den Büchern des hebräischen Kanons und anderen heilige Gegenstände behandelnden Büchern auch der späteren jüdischen Litteratur einen scharfen Unterschied gemacht hätte a).

---

a) Welcher Art die Schrift war, woraus der Ausspruch genommen ist, und wo und wann verfaßt, läßt sich nicht weiter ermitteln. Der Umfang des Citats ist ohne Zweifel der im Texte angegebene, so daß zu demselben sowohl das πρὸς φθόνον gehört, als auch das μείζονα δὲ δίδωσι χάριν, nicht aber ersteres mit zur Citationsformel, noch letzteres zur eigenen Rede des Jakobus. Am wahrscheinlichsten sind dann die Worte — wenigstens im Sinne des Jakobus — so zu fassen, wie namentlich Schneckenburger und de Wette sie erklären, πρὸς φθόνον adverbialiter, τὸ πνεῦμα vom göttlichen Geiste, und als Object des ἐπιποθεῖν die Menschen: „bis zum Neide = mit eifersüchtigem Verlangen begehrt (uns) der Geist, welcher in uns Wohnung gemacht, gibt aber (auch) desto größere Gnade." Es wird dann auf den Inhalt dieses Spruches hingewiesen zur

c. 1 Kor. 2, 9. wird mit der Formel *καθὼς γέγραπται* ein Spruch eingeleitet: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret und in keines Menschen Herz gestiegen ist, was Gott den ihn Liebenden bereitet hat", bei dem man zwar gewöhnlich an Jes. 64, 3. (4.) denkt (so schon Hieronym. ad Ies. l. l., praef. ad pentat. und ep. 101. ad Pammach.); allein diese Stelle („von Alters her hat man nicht gehöret, nicht vernommen, kein Auge sah einen Gott außer dir, der thut für die auf ihn Harrenden"; LXX.: *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν, οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου, ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον*) bietet doch mit dem Citate eine zu geringe Aehnlichkeit dar, als daß es wahrscheinlich wäre, daß Paulus sie allein oder, wie man zum Theil gemeint hat, in Verbindung mit Jes. 65, 17. 52, 15. im Sinne gehabt haben könnte. Schon Origenes (ad Matth. 27, 9.) und andere Alte nehmen an, daß der Apostel den Ausspruch aus einem jüdischen Apokryphon genommen habe, nach Origenes u. A. aus einem Apokryphon des Elias, was auch wohl richtig ist, obwohl der Ausspruch mit dem *καθὼς γέγραπται* in gleicher Weise angeführt wird, als Aussage der Schrift, wie Stellen aus kanonischen Büchern. Denselben Ausspruch führt übrigens auch Clemens Rom. (ad Cor. 34.) als

---

Erweisung des vorhergehenden Gedankens, daß die Liebe zur Welt sich nicht mit der Liebe zu Gott vertrage, wiefern nämlich der Geist, welchen Gott hat in uns wohnen lassen, uns ganz für sich haben will und gleichsam neidisch und eifersüchtig darüber wacht, daß wir uns nicht zugleich der Welt als ihr eigen ergeben, wofür er uns aber auch lohne durch desto reichlichere Gnade, die er uns verleihe. Statt *πρὸς φθόνον* würde allerdings in diesem Sinne eher eine andere Ausdrucksweise mit *ζῆλος* angemessener erscheinen. Auch würde Jakobus wohl, wenn er selbst die Ausdrucksweise gebildet hätte, lieber dieses Wort angewandt haben; aber daß er den vorgefundenen fremden Ausdruck in diesem Sinne faßte und anführte, kann man sich doch wohl denken.

Worte Gottes an, mit sehr unbedeutenden Abweichungen von dem paulinischen Citat, namentlich der, daß er statt *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* hat *τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν*, wobei ihm die erst angeführte Stelle des Jesaia kann mit vorgeschwebt haben. Ob er aber den Ausspruch unmittelbar aus derselben apokryphischen Schrift wie Paulus genommen hat, oder nur wieder aus dem paulinischen Briefe, läßt sich nicht wohl entscheiden.

Ich übergehe die Stelle Eph. 5, 14. Die dort (mit *διὸ λέγει*) angeführten Worte sind zwar sicher ebenfalls nicht aus den kanonischen Büchern des A. T. entnommen; das haben auch schon die Alten bemerkt, welche zum Theil sie wieder aus irgend einem jüdischen Apokryphon ableiten; doch macht hier der Inhalt des Citates, wenigstens im letzten Gliede, es allerdings wahrscheinlicher, daß der Apostel den Ausspruch aus einer schon von einem christlichen Dichter verfaßten Schrift entnommen hat, wie vielleicht auch das mit denselben Worten (*διὸ λέγει*) eingeführte Citat in demselben Briefe K. 4, 8.

d. Joh. 7, 38. heißt es in der Rede Christi: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*, was der Evangelist V. 39. auf die Mittheilung des heiligen Geistes an die an Jesum Glaubenden deutet. Anerkannt ist gegenwärtig, daß das *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* sich nicht auf das Vorhergehende bezieht („wer dem Gebote der Schrift gemäß an mich glaubt), sondern auf das Folgende, *ποταμοὶ . . . ζῶντος*. Hier kann ich aber nicht glauben, daß der Erlöser oder der Evangelist sollte dabei eine Stelle, oder etwa mehrere Aussprüche mit einander verbunden, aus den kanonischen Büchern des A. T. im Sinne gehabt haben; denn die Stellen, an welche man gedacht hat, wie Jes. 58, 11. 44, 3. 11, 9., Sach. 14, 8., Joel 3, 23., Ezech. 47, 1—12., bieten alle theils im Ausdrucke, theils in Beziehung auf den Sinn keine irgend genügende Aehnlichkeit dar; in keiner findet sich

namentlich das ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ. Mir ist hier wieder im höchsten Grade wahrscheinlich, was schon Whiston, Semler und Paulus gemeint haben, daß eine Beziehung auf eine seitdem verloren gegangene jüdische Schrift stattfindet, worin sich als bildliche Ausdrucksweise die Worte so fanden, wie sie hier angeführt werden, obwohl die Citationsformel dieselbe ist wie sonst bei der Anführung von Aussprüchen aus kanonischen Büchern.

e. Luk. 11, 49—51 a.: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· — ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας .... καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσι κτλ. Dafür lautet es in der Parallelstelle bei Matthäus K. 23, 34 f. so, daß nicht eine Hinweisung auf einen Ausspruch der Weisheit Gottes stattfindet, sondern derselbe Gedanke ganz mit Jesu eigenen Worten ausgesprochen wird: διὰ τοῦτο, ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας .... καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε κτλ. Bei Lukas aber ist sehr streitig, wie jene Anführungsformel ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν gemeint ist. Für das Urtheil darüber kommt es mit darauf an, welcher der beiden Evangelisten uns die Rede des Herrn in dieser Beziehung in der ursprünglicheren Form überliefert hat. Viele Ausleger geben in dieser Hinsicht dem Matthäus den Vorzug der Priorität, und diese nehmen dann zum Theil an, daß Lukas, indem er es so umgestaltete, mit jener Formel nur einen eigenen Ausspruch Christi habe einleiten wollen, indem sie die „Weisheit Gottes" entweder geradezu als Bezeichnung Christi selbst nehmen, oder es doch so fassen: die Weisheit Gottes, d. i. der allweise Gott, spricht, nämlich durch meinen Mund. So namentlich Meyer und auch Neander, Leben Jesu. 4. Auflage, S. 655. Anm., wo er dieß als Ansicht Twesten's anführt und billigt; der hier mitgetheilte prophetische Ausspruch Christi sey wohl der besonderen Merkwürdigkeit desselben wegen als etwas Einzelnes aus dem Munde Christi fortgepflanzt worden, so daß er als ein von der in ihm erschienenen göttlichen Weisheit (Weish. 7, 27.)

gesprochenes Wort bezeichnet ward; in dieser Form habe denn Lukas den Spruch, den er als etwas Einzelnes vorfand, in seine Sammlung aufgenommen. — Allein gegen diese Erklärung spricht schon der Umstand, daß dieses in unseren Evangelien ja nicht als ein besonderer einzelner Ausspruch mitgetheilt wird, sondern im Zusammenhange einer längeren Rede und so, daß er sich bei Matthäus an denselben vorhergehenden Ausspruch (über das Erbauen der Gräber der Propheten) anschließt, wie bei Lukas (Matth. V. 29—33.; Luk. V. 47—48.). Auch ist der Ausspruch selbst nicht gerade solcher Art und vor anderen Aussprüchen Christi sich dermaßen auszeichnend, daß es an sich wahrscheinlich wäre, daß er sich als eine einzelne, von dem Erlöser vorgetragene Sentenz unter dieser besonderen Bezeichnung: „Ausspruch der Weisheit Gottes", sollte fortgepflanzt haben. Am wenigsten ist irgend wahrscheinlich, daß diese Worte Jesu bei Lukas im Sinne des Evangelisten eine citirende Hinweisung auf seinen Ausspruch im Matthäusevangelium selbst seyn sollten, wie (früher) Ritschl (Evang. Marcion's, S. 89.) und Baur (theolog. Jahrbb. 1846. 4. S. 463.) meinen. Für die größere Ursprünglichkeit aber des Lukas in dem besagten Puncte spricht auch dieses, daß bei ihm das διὰ τοῦτο am Anfange, was beide Evangelisten mit einander gemein haben, weit angemessener erscheint, als bei Matthäus. Bei Matthäus will Meyer dieses auf das Folgende, ὅπως ἔλθῃ (V. 35.), beziehen, was an sich unnatürlich ist und wobei auch dieser ganze Spruch ohne alle Verbindung mit dem Vorhergehenden stände. Wie es bei Matthäus steht, läßt sich das Verhältniß nicht wohl anders fassen, als so: darum, eben eurer ganzen heillosen Gesinnung entsprechend, siehe, sende ich zu euch Propheten u. s. w., und ihr werdet deren tödten u. s. w., statt: dem entsprechend werdet ihr, wenn ich Propheten u. s. w. an euch sende, deren tödten u. s. w. Aber als recht natürlich und den Eindruck des Ursprünglichen machend erscheint dieses doch gewiß

nicht; als viel angemessener dagegen erscheint nach meinem Bedünken die Verbindung mit dem *διὰ τοῦτο* bei Lukas. Hier kann das *διὰ τοῦτο* . . . . *εἶπεν* mit dem Aorist nicht gemeint seyn als Einleitung einer Weissagung, welche der Erlöser eben damals zuerst aussprach, sondern nur als Hinweisung auf eine früher ausgesprochene, und zwar auch nicht auf eine solche, welche Jesus selbst früher einmal ausgesprochen hatte, sondern auf eine von ihm vorgefundene. Ein solcher Ausspruch findet sich aber in den uns erhaltenen Schriften nicht; denn es ist nicht wohl denkbar, was Olshausen für möglich hält, daß die Stelle 2 Chron. 24, 19. (LXX.: *καὶ ἀπέστειλε πρὸς αὐτοὺς προφήτας ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον καὶ οὐκ ἤκουσαν*) gemeint seyn sollte, die Jesus nur weiter ausgeführt hätte. Wir werden vielmehr veranlaßt — mit Paulus, van Hengel (Annotatt. in nonnulla loca N. T. p. 1—24.), Ewald (die drei ersten Evangelien, S. 329.) — an eine seitdem verloren gegangene jüdische Schrift zu denken, in welcher entweder die göttliche Weisheit auf solche Weise redend eingeführt war, oder welche selbst etwa den Titel führte: *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ*. Das daraus entnommene Citat erstreckt sich wohl bis zu den Worten *καὶ τοῦ οἴκου* (V. 51.), wie denn auch die Art und Weise, wie sich daran das Folgende anschließt: *ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης*, dafür spricht, daß das Vorhergehende anderswoher entlehnte Worte sind, woran der Erlöser hier anknüpft, indem er hervorhebt, daß es gerade das Geschlecht seiner Zeit sey, auf welches der Ausspruch seine rechte, volle Anwendung finde und an welches bei der *γενεὰ αὕτη* in dieser prophetischen Drohrede vor Allem zu denken sey. Dasselbe will die Anknüpfung in der Einführung des Citates mit *διὰ τοῦτο* sagen: „darum hat auch die Weisheit Gottes gesagt", d. h. diese eure Sinnes- und Handlungsweise ist ganz dem folgenden Ausspruche der Weisheit Gottes gemäß, welcher in euch seine rechte, volle Bewährung findet. Diese Darstellungsweise ist

nun bei Matthäus geändert, so daß die Weissagung wie ein unmittelbarer Ausspruch Jesu an diejenigen erscheint, zu denen er redet, weßhalb diese hier auch in der zweiten Person angeredet werden: ich sende zu euch .... und ihr werdet tödten u. s. w. Dabei ist nun aber doch aus der ursprünglicheren Gestaltung der Rede Jesu, wie wir sie bei Lukas finden, daß διὰ τοῦτο beibehalten, obwohl dieses hier bei Matthäus, wie schon bemerkt, nicht recht angemessen ist; das erklärt sich gewiß auf die hier dargelegte Weise am natürlichsten, während es schwer zu erklären seyn würde, wenn in dieser Beziehung die formelle Gestaltung der Rede Jesu bei Matthäus die ursprüngliche wäre [a]). Es findet sich demnach hier in der Rede Jesu nach der ursprünglicheren Gestaltung derselben bei Lukas die Hinweisung auf den Ausspruch einer nicht im Kanon enthaltenen Schrift als wie auf eine göttliche Weissagung.

15. Allerdings findet sich nun von den hier besprochenen Citaten keines in unseren alttestamentlichen Apokryphen; allein ich zweifle nicht, daß dieses nur als mehr zufällig zu betrachten ist und daß die neutestamentlichen Schriftsteller nicht durch innere bewußte Gründe abgehalten worden sind, auch aus diesen Schriften einzelne Stellen ausdrücklich anzuführen, so gut wie jene Aussprüche aus anderen ebenfalls nicht im hebräischen Kanon befindlichen Büchern. Auch von den Büchern des hebräischen Kanons werden manche im N. T. niemals angeführt oder benutzt, wie namentlich das Hohelied, der Prediger, das Buch Esther (auch Esra und Nehemia, Obadja und Nahum). Und auf der anderen

a) Dagegen ist sehr wahrscheinlich, daß in dem prophetischen Ausspruche selbst das καὶ ἀποστόλους bei Lukas (ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους) dem evangelischen Schriftsteller angehört, der dabei bestimmt an die Apostel Christi dachte, und daß in dieser Beziehung Matthäus uns den ursprünglicheren Ausdruck gibt, wenn es bei ihm heißt: προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς.

Seite, glaube ich, läßt es sich bei unbefangener Betrachtung nicht in Abrede stellen, daß die meisten neutestamentlichen Schriften mehr oder weniger sichere Spuren einer Bekanntschaft mit unseren Apokryphen und Reminiscenzen aus ihnen darbieten, besonders aus dem Sirach und der salomonischen Weisheit, aber auch aus den meisten anderen. Eine sehr fleißige, dankenswerthe Sammlung in dieser Beziehung hat Stier geliefert (in dem Aufsatze: „Sogar die Apokryphen im N. T.", in s. Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß. Zweite Sammlung 1828. S. 486—524.). Sehr Schätzbares hat dann neuerdings Nitzsch insbesondere in Beziehung auf das Buch der Weisheit gegeben, zuerst in seinem Proömium zum Lectionsverzeichnisse der berliner Universität für das Sommersemester 1850, wo er zuletzt (S. 8 f.) namentlich auf einige besonders verwandte Stellen dieses Buches mit dem Briefe an die Römer hinweist, und dann in seinem trefflichen Aufsatze: „Ueber die Apokryphen des A. T. und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit" (in d. deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben. 1850. Nr. 47—49.), wo er (S. 383 ff.) auch das Gemeinsame desselben mit den neutestamentlichen Schriften in Sprache, Lehrart und Vorstellungsweise auf eindringende Weise bespricht. Es liegt in der Natur der Sache, daß es nicht leicht gelingen wird, gegen Solche, die der Annahme einer Benutzung der Apokryphen im N. T. principiell entgegen sind, einen überzeugenden Beweis zu führen, daß in dieser oder jener neutestamentlichen Stelle ohne förmliche Citation eine Berücksichtigung eines der Apokryphen oder eine Reminiscenz daraus stattfindet, und auch Solche, welche die Sache ganz unbefangen betrachten, ohne vorgefaßte Meinung, weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin, werden nach den Umständen bei Betrachtung der einzelnen Stellen vielfach zweifelhaft bleiben, ob dergleichen wirklich stattfindet oder nicht. Aber für nicht wenige Stellen findet doch, daß dieses der Fall ist, eine sehr überwie-

gende Wahrscheinlichkeit statt, indem das Verhältniß der Art ist, daß, wenn es sich um den Ausspruch eines kanonischen Buches des A. T. handelte, nicht leicht Jemand zweifeln würde, daß derselbe zu Grunde liege. Wie in dieser Beziehung nach meinem Urtheile das Verhältniß einzelner Bücher des N. T. zu unseren Apokryphen ist, will ich hier kürzlich andeuten, mit dankbarer Benutzung der Stier'schen Sammlung, jedoch ohne vollständig auf eine Beleuchtung aller einzelnen Stellen einzugehen, in denen möglicherweise eine Berücksichtigung dieser Schriften könnte stattgefunden haben.

16. Unter den katholischen Briefen finden sich besonders in dem des Jakobus wiederholte Anklänge an unsere Apokryphen — namentlich den Sirach, doch auch die Weisheit und das Buch Tobi —, welche zusammengenommen es im höchsten Grade wahrscheinlich machen, daß derselbe Aussprüche dieser Bücher vor Augen gehabt und sich theilweise, wenn auch in veränderter Form und Ausdrucksweise, angeeignet hat. Dahin gehört namentlich K. 1, 19. die Ermahnung, schnell zu seyn zum Hören, langsam zum Reden (*ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι*) in Vergleich mit den Stellen des Sirach K. 5, 11. (*γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν*) und K. 4, 29. (*μὴ γίνου τραχὺς* [cod. Al. *ταχὺς*] *ἐν γλώσσῃ σου*). Andere von Stier angeführte Stellen, die jedoch weniger sicher sind, sind: K. 5, 7., vergl. Sir. 6, 19.; K. 1, 8. 4, 7 f., vergl. Sir. 1, 28. 30. 2, 12.; K. 1, 17., vergl. Tob. 4, 19.; K. 2, 13. 14—16., vergl. Weish. 6, 6. 24 f. Zu diesen Stellen lassen sich aber, wie ich glaube, noch andere hinzufügen, an denen ein Einfluß der Apokryphen wenigstens mit eben so großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann; so K. 1, 5. für den Gebrauch von *ὀνειδίζειν* von dem Vorrücken von Wohlthaten, die man erweist, Sir. 18, 18. 20, 15. 41, 28.; K. 1, 13. für den Gedanken, daß Gott nicht dürfe als Versucher zum Bösen be-

trachtet werden, Sir. 15, 11 f.; K. 3, 6 ff. für die Schilderung der verderblichen Wirkung der Zunge Sir. 28, 13—26. (vergl. namentlich für das *φλογίζειν* V. 22., auch das. V. 11 f.); K. 5, 6. für den weiteren Begriff von *φονεύειν* Sir. 34 (31.), 26 f., und für den Gedanken der Verurtheilung des Gerechten Weish. 2, 10. 12. 20.; K. 3, 15. für den Gedanken, daß Neid und Hader nicht eine Weisheit sey, die von oben komme, sondern die irdisch, seelisch, teufelisch sey, Weish. 7, 25. 1, 4., wo die Weisheit bezeichnet wird als ein lauterer Ausfluß der göttlichen Herrlichkeit, in welche daher nichts Beflecktes dringe, und die nicht in eine ränkeschmiedende Seele eingehe, noch in einem der Sünde verfallenen Leibe wohne.

Weniger irgend Sicheres bieten die anderen katholischen Briefe dar, außer 1 Petr. 1, 6—7., wo die größte Wahrscheinlichkeit stattfindet, daß dem Apostel für die Weise, wie er den Gedanken ausführt, daß die Gläubigen in der jüngsten Zeit frohlocken werden, wenn sie auch jetzt für kurze Zeit durch mannichfaltige Versuchungen betrübt werden, was bezwecke, daß ihre Glaubensbewährung köstlicher erfunden werde, als durch Feuer geprüftes Gold, die Stelle Weish. 3, 5—7. vorgeschwebt hat, wo von dem Loose der Gerechten die Rede ist, als welche nach geringer Züchtigung (*ὀλίγα παιδευθέντες*, vergl. 1 Petr.: *ὀλίγον ἄρτι . . λυπηθέντες*) reichliches Heil empfangen werden, die Gott geprüft (*ἐπείρασεν*, vergl. 1 Petr.: *ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς*) und seiner würdig gefunden habe, die er wie Gold im Schmelzofen erprobt habe (*ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτούς*, vergl. 1 Petr.: *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου . . διὰ πυρὸς δοκιμαζομένου*). Vergl. noch, wie Weish. V. 7. *ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν* von der Zeit der Heimsuchung der Gerechten in gutem Sinne, ihrer Vergeltung, gesagt ist, mit 1 Petr. 2, 12. *ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς*, und besonders mit K. 5, 6., wo die Leser ermahnt werden, sich zu demüthigen unter die starke

Hand Gottes, damit er sie erhöhe ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς; denn so ist wahrscheinlich mit Colinäus und Lachmann zu lesen statt des bloßen ἐν καιρῷ des recipirten Textes.

17. Der Brief an die Hebräer bietet mehrere und ziemlich sichere Spuren einer Benutzung namentlich der salomonischen Weisheit und der Bücher der Makkabäer dar. Was die letzteren betrifft, so ist es wohl ziemlich anerkannt, daß der Verfasser des Briefes in der Aufführung der Beispiele eines standhaften Glaubens aus der Geschichte des alten Bundesvolkes Kap. 11. zuletzt (von V. 34 b. an) namentlich auch mit an die Glaubenshelden im Zeitalter der Makkabäer gedacht hat, so daß er diese in Eine Reihe stellt mit den frommen Gläubigen der früheren Zeiten, welche die kanonischen Bücher des A. T. uns kennen lehren. Es läßt sich aber auch nicht bezweifeln, daß ihm bei seiner Ausdrucksweise gerade auch die Darstellung unserer Bücher der Makkabäer vorgeschwebt hat; so namentlich V. 35 b.: ἐτυμπανίσθησαν οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν, ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν, bezieht sich ohne Zweifel auf die Erzählungen 2 Makk. 6, 18—7, 42. von dem Märtyrerthum des Eleazar und der sieben Brüder; für ἐτυμπανίσθησαν vergl. dort 6, 19. 28. προσῆγεν und ἦλθεν ἐπὶ τὸ τύμπανον, wie für κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν ebend. 7, 9 ff. Ferner für Hebr. V. 36. ἐμπαιγμῶν vergl. 2 Makk. 7, 7. (τὸν δεύτερον ἦγον ἐπὶ τὸν ἐμπαιγμόν), ebend. V. 10. (ὁ τρίτος ἐνεπαίζετο), 1 Makk. 9, 26. (ἐνέπαιζεν αὐτοῖς); für Hebr. ebend. μαστίγων vergl. 2 Makk. 6, 30. 7, 1. und für φυλακῆς 1 Makk. 13, 12. Nicht minder hat der Verfasser bei V. 38 b. ἐν ἐρημίαις πλανώμενος καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς, so wie V. 37. bei dem Verbranntwerden, welches dort ursprünglich höchst wahrscheinlich genannt war statt der jetzigen entschieden falschen Lesart ἐπειράσθησαν, ohne Zweifel hauptsächlich an die Makkabäer gedacht; s. meinen Commentar z. Br. a. d. Hebr. z. d. St. S. 837 f. 842. — Für das Verhältniß zum Buche der Weisheit aber

vergl. namentlich Hebr. 1,3. *ἀπαύγασμα τῆς δόξης ... αὐτοῦ* mit Weish. 7, 26., wo die Weisheit heißt ein *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*; Hebr. 4, 12. 13. — wo das Wort Gottes bezeichnet wird als lebendig und kräftig, als schneidender denn ein zweischneidig Schwert, als durchdringend und theilend selbst Seele und Geist bis auf Fugen und Mark, als Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens, vor dem kein Geschöpf sich verbergen könne — mit Weish. 7, 22—24., wo es von dem *πνεῦμα*, womit die Weisheit versehen sey, unter Anderem heißt, daß es sey *λεπτόν*, *εὐκίνητον*, . . . *ὀξύ*, *ἀκώλυτον*, . . . *βέβαιον*, *ἀσφαλές*, *παντοδύναμον*, *πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων*, *νοερῶν*, *καθαρῶν*, *λεπτοτάτων*, und wo die Weisheit selbst bezeichnet wird als *πάσης κινήσεως κινητικώτερον· διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα*, so wie V. 27., als welche *μία οὖσα πάντα δύναται*, und 8, 1., als welche *διατείνει ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς*; auch Hebr. 8, 2. 9, 11. — wo das himmlische Heiligthum der Christen, durch welches Christus hindurchgegangen und dessen Pfleger er ist, bezeichnet wird als die *σκηνὴ ἀληθινή*, *μείζων*, *τελειοτέρα*, *οὐ χειροποίητος*, *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*, *ἣν ἔπηξε κύριος*, *οὐκ ἄνθρωπος* — mit Weish. 9, 8., wo der auf Gottes Anordnung erbaute irdische Tempel mit seinem Altar bezeichnet wird als ein *μίμημα σκηνῆς ἁγίας*, *ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς*.

18. Nicht minder lassen sich in den paulinischen Briefen mehrfach mit ziemlicher Sicherheit Benutzungen und Berücksichtigungen unserer Apokryphen wahrnehmen, am meisten des Buches der Weisheit. Am sichersten scheinen mir folgende Stellen zu seyn: Röm. 1, 20—32., wo der Apostel die Unsittlichkeit und zum Theil höchst entehrende Lasterhaftigkeit der Menschen aus ihrem muthwilligen Verkennen Gottes, statt dessen sie selbst niedrige Geschöpfe verehrten, ableitet, wobei sich mit größter Wahrscheinlichkeit

annehmen läßt, daß der Apostel Weish. Kap. 13—15. vor Augen gehabt hat; im Einzelnen vergl. namentlich Weish. 13, 8., daß die Götzendiener im Allgemeinen unentschuldbar sind (*οὐ συγγνωστοί*), da sie, die wohl die Welt zu erforschen vermochten, um so eher hätten den Herrn derselben finden sollen, und ebendas. V. 5., daß aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe nach Verhältniß der Schöpfer derselben geschaut werde, mit Röm. V. 20 f., daß die Menschen ohne Entschuldigung seyen (*ἀναπολόγητοι*), daß sie Gott, dessen Wesen sie an seinen Werken erkennen könnten, nicht als Gott ehrten, noch sich ihm dankbar bewiesen, sondern vielmehr Bildern von Menschen und niedrigen Thieren göttliche Ehre erzeigten; und Weish. 14, 21 ff. der Gedanke, daß *ἡ τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν*, und die Aufführung der einzelnen Laster, denen die Götzendiener anheimfallen, mit Röm. V. 24—27.; s. Stier a. a. O. S. 502 f. mit der Anm. Mit Recht bemerkt Nitzsch (deutsche Zeitschr. a. a. O. S. 387.), daß es fast unmöglich sey, in diesem Abschnitte dem Paulus völlige Ursprünglichkeit zuzuschreiben, ungeachtet er von der salomonischen Auffassung des Heidenthums nicht unwesentlich abweiche, sofern er den Grund des Uebels weniger, wie die Weisheit, im Mangel am Wissen und Denken suche, als im verkehrten Willen. Vergl. übrigens für Röm. V. 21: *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία*, auch noch Weish. 11, 16: . . *λογισμῶν ἀσυνέτων ἀδικίας αὐτῶν, ἐν οἷς πλανηθέντες ἐθρήσκευον ἄλογα ἑρπετά κτλ.*

Röm. 9, 21: *ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;* Vergl. Weish. 15, 7: *καὶ γὰρ κεραμεὺς . . ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη τά τε ἐναντία πάνθ' ὁμοίως.*

Röm. 9, 22. 23: *εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν*

ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν κτλ.; Weish. 12, 20. 21: εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ μετὰ τοσαύτης ἐτιμώρησας προσοχῆς [καὶ δεήσεως], δοὺς χρόνους καὶ τόπον, δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας, μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱούς σου, ὧν τοῖς πατράσιν ὅρκους καὶ συνθήκας ἔδωκας ἀγαθῶν ὑποσχέσεων; Vergl. hierüber Nitzsch in d. angef. Proömium, S. 8., u. deutsche Zeitschr. a. a. O. S. 371. Mir ist kaum ein Zweifel darüber, daß Paulus die Stelle der Weisheit vor Augen gehabt hat. Bei beiden ist der Gedanke der, daß, wenn Gott seine und seines Volkes Widersacher — wobei auch in der Weisheit, wie bei Paulus, zunächst an den Pharao gedacht werden kann — mit solcher Nachsicht und Langmuth behandelte, bevor er sie dem Verderben preis gab, er um so mehr noch seine väterliche Fürsorge an denjenigen beweisen werde, oder an denjenigen die Fülle seiner Herrlichkeit werde kund thun dürfen, welche seine Söhne seyen, Gefäße seiner Erbarmung — wobei nur die Weisheit an die Israeliten denkt, Paulus aber zunächst an die in das Reich Gottes aufzunehmenden Heiden. In der Bezeichnung der Widersacher und des göttlichen Verfahrens gegen sie entspricht das ὀφειλόμενοι θανάτῳ in der Weisheit dem κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν bei Paulus, so wie das μετὰ τοσαύτης προσοχῆς in der Weisheit dem paulinischen ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ. Bei beiden ist am Anfange die gleiche Anlage der Periode in dem εἰ des Vordersatzes. Bei dieser Annahme übrigens, daß die Stelle der Weisheit dem Paulus als Vorbild vor Augen gestanden habe, spricht für die Erklärung der paulinischen Stelle die Stelle der Weisheit mit dafür, worauf wir aber auch durch den Zusammenhang jener selbst nothwendig geführt werden, daß V. 23. ἵνα καὶ γνωρίσῃ als Nachsatz gemeint ist, in dem Sinne: so wird er auch kund thun oder

kund thun dürfen, nämlich ohne daß Jemand ein Recht hat, deßhalb mit ihm zu hadern.

Röm. 11, 32. . . ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. Weish. 11, 24: ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν.

Auch wohl Röm. 2, 4. . . τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας. Weish. 15, 1: σὺ δὲ ὁ θεὸς ἡμῶν χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐν ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα.

1 Kor. 6, 2. für den Gedanken, daß die Gläubigen die Welt richten werden (ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν;), mag dem Apostel wohl Weish. 3, 8. vorgeschwebt haben, wo es von den (entschlafenen) Gerechten heißt, daß sie κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσι λαῶν.

2 Kor. 5, 4., wo es in Beziehung auf den menschlichen Körper heißt: οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, liegt nicht unwahrscheinlich Weish. 9, 15. zu Grunde: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα.

Ephes. 6, 13—17. in der Schilderung der Rüstung, womit der Apostel die Gläubigen ermahnt, sich gegen die feindlichen Mächte des Geisterreiches zu waffnen, liegt für die bildliche Darstellungsweise im Allgemeinen so wie für Einzelnes, wie sich kaum bezweifeln läßt, Weish. 5, 18—20. zu Grunde, wo in ähnlicher Weise die Waffenrüstung geschildert wird, womit der Höchste sich zur Beschirmung der Gerechten versehen wird; für das Einzelne vergl. Ephes. V. 13: ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, mit Weish. V. 18. λήψεται πανοπλίαν (vergl. auch für das διὰ τοῦτο Ephes. V. 13. dasselbe Weish. V. 17.); Ephes. V. 14: ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης mit Weish. V. 19: ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην; Ephes. V. 16: . . ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι, mit Weish. V. 20: λήψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα; Ephes.

V. 17. *καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος* mit Weish. V. 21: *ὀξυνεῖ δὲ ἀπότομον ὀργὴν εἰς ῥομφαίαν.*

1 Thessal. 4, 13: . . *ἵνα μὴ λυπῆσθε, καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα*, Weish. 3, 18: *ἐάν τε ὀξέως τελευτήσωσιν, οὐχ ἕξουσιν ἐλπίδα οὐδὲ ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως παραμύθιον.*

Aus dem Buche Judith liegt die Stelle Kap. 8, 14: .. *ὅτι βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὑρήσετε καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ λήψετε· καὶ πῶς τὸν θεὸν . . . ἐρευνήσετε καὶ τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐπιγνώσεσθε καὶ τὸν λογισμὸν αὐτοῦ κατανοήσετε; μηδαμῶς, ἀδελφοί,* — nicht unwahrscheinlich zu Grunde bei der paulinischen 1 Kor. Kap. 2. V. 10 f.: *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ· τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτω καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.*

Anklänge an Stellen des Sirach, welche eine Berücksichtigung derselben wahrscheinlich machen, finden sich bei Paulus an folgenden, auch schon von Stier angeführten Stellen.

Röm. 2, 5—11. von der Gerechtigkeit und Unparteilichkeit des göttlichen Gerichtes, vergl. Sir. 32 (35.), 15 ff.; für das Einzelne vergl. namentlich Röm. V. 11: *οὐ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ*, mit Sir. V. 15 f.: *κύριος κριτής ἐστι, καὶ οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ δόξα προσώπου· οὐ λήψεται πρόσωπον κτλ.*; Röm. V. 5: *δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, mit Sir. V. 22: *κρινεῖ δικαίως καὶ ποιήσει κρίσιν.* V. 24: *ἕως ἀνταποδῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ καὶ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰ ἐνθυμήματα αὐτῶν*; für letzteres vergl. noch Röm. V. 16: *κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων.*

Röm. 12, 15. *κλαίειν μετὰ κλαιόντων.* Sir. 7, 35: *μὴ ὑστέρει ἀπὸ κλαιόντων καὶ μετὰ πενθούντων πένθησον.*

1 Kor. 6, 12. 13: — *οὐ πάντα συμφέρει.* — *τὰ βρώ-*

*ματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν.* Sir. 37, 28: *οὐ πάντα πᾶσι συμφέρει.* 36 (33.), 20 (18.): *πᾶν βρῶμα φάγεται κοιλία.* Stier (S. 512.) bemerkt, daß diese zwei Anspielungen durch ihre Nachbarschaft einander wechselseitig bestätigen.

2 Kor. 7, 10. bei dem Gedanken, daß *ἡ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται, ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται,* hat der Apostel für das zweite Glied des Gegensatzes, daß die weltliche Betrübniß den Tod bewirkt, nicht unwahrscheinlich Aussprüche des Sirach vor Augen gehabt, welcher warnt, daß man nicht zu sehr und zu lange der Betrübniß nachhange, da sie zum Tode führe, Kap. 30, 21. 23. (*πολλοὺς ἀπέκτεινεν ἡ λύπη*). 38, 18. (*ἀπὸ λύπης ἐκβαίνει θάνατος*); im Gegensatze hiergegen redet er von einer zur Besserung und zum Heile führenden *λύπη κατὰ θεόν.*

Ich übergehe hier andere paulinische Stellen, in denen man Anspielungen auf einzelne Stellen der Bücher Baruch, Tobi und der Makkabäer zu finden gemeint hat, da sie mir keine besondere Wahrscheinlichkeit darzubieten scheinen.

19. Unter den Evangelien bietet namentlich das johanneische mehrfache Anklänge an das Buch der Weisheit dar, welche eine Benutzung und Berücksichtigung desselben wenigstens sehr wahrscheinlich machen. Längst anerkannt ist, daß die Schilderungen der Weisheit in dem nach ihr benannten Buche Kap. 7—9., wie auch wohl die im Sirach Kap. 1. 24. mit eine Stufe für die Ausbildung des Begriffes des johanneischen Logos bilden. Für das Einzelne vergl. namentlich Weish. 8, 3., daß die Weisheit ihren Adel rühme, da sie mit Gott zusammenlebe, *συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα,* mit dem *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,* Joh. 1, 1., und Weish. 9, 1. *ὁ ποιήσας πάντα ἐν λόγῳ σου* mit Joh. V. 3: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Ueber das Verhältniß dessen, was die Weish. Kap. 16, 5 ff. über die eherne Schlange hat — welche bezeichnet wird als *σύμβολον σωτηρίας,* die-

nend zur Erinnerung an das Gebot des göttlichen Gesetzes, wobei es heißt, daß ὁ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο, ἀλλὰ διά σε τὸν πάντων σωτῆρα — zu dem Ausspruche des Erlösers über die typische Bedeutung dieser Schlange s. Nitzsch in d. deutsch. Zeitschr. a. a. O. S. 384. Der Ausspruch Weish. 9, 16: καὶ μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν χερσὶν εὑρίσκομεν μετὰ πόνου, τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασεν; erinnert an die Worte des Herrn Joh. 3, 12: εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς, ἐὰν εἴπω τὰ ἐπουράνια, πιστεύσετε; und es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß Jesus jenen Ausspruch vor Augen gehabt hat.

Zu Joh. 17, 3: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν κτλ., vergl. Weish. 15, 1. 3: σὺ δὲ ὁ θεὸς ἡμῶν . . ἀληθής. — τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη, καὶ εἰδέναι τὸ κράτος σου ῥίζα ἀθανασίας.

Aus dem Sirach ist der Spruch der Weish. Kap. 24, 21: οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσι, καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν, zu vergleichen für den Ausspruch Christi Joh. 6, 35., wo er nach einer anderen Betrachtungsweise in Beziehung auf sich selbst sagt: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε; vergl. Kap. 4, 14.

Aus dem Buche Tobi vergl. Kap. 12, 20. die Worte des scheidenden Engels Raphael: καὶ νῦν ἐξομολογεῖσθε τῷ θεῷ, διότι ἀναβαίνω πρὸς τὸν ἀποστείλαντά με, mit den Worten des Erlösers, der im Begriffe ist, von den Seinigen zu scheiden, Joh. 16, 5: νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, wobei er sie ermahnt, sich deßhalb nicht zu betrüben.

20. Für die synoptischen Evangelien ist aus dem Buche Tobi namentlich Kap. 14, 4. u. 5. zu erwähnen, wo es in der weissagenden Rede des Tobias an seinen Sohn in Beziehung auf die dem Lande bevorstehende Zeit der Trübsal heißt, daß Ἱεροσόλυμα ἔσται ἔρημος καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ

ἐν αὐτῇ κατακαήσεται καὶ ἔρημος ἔσται μέχρι χρόνου (V. 4.), und daß die Juden dann nach der Rückkehr aus dem Exil den Tempel (οἶκος) wieder aufbauen werden, doch nicht wie den früheren (so groß und prächtig), ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος (V. 5.). Für den ersteren Vers vergl. Matth. 23, 38: ἰδού, ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος; ebenso in der parallelen Stelle Luk. 13, 35. nach dem recipirten Text; dort ist das ἔρημος ohne Zweifel unecht und hat auch der Rede Christi nach der ursprünglichen Conception höchst wahrscheinlich nicht angehört, deren Sinn wohl mit Chrysostomus, Bengel und Meyer so zu fassen ist, daß den Juden ihr Haus — nämlich Jerusalem — werde selbst überlassen werden, indem es nicht mehr Gegenstand besonderer Fürsorge von Seiten Gottes oder des Menschensohnes seyn werde. Lachmann hat das ἔρημος auch bei Matthäus ausgelassen; doch ist es dort wohl echt und von dem Schriftsteller wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Stelle im Buche Tobi hinzugefügt, wenn gleich es hier in anderer Beziehung steht, als welche die Worte Christi wahrscheinlich ursprünglich hatten. — Für V. 5. aber vergl. Luk. 21, 24., wo es heißt, daß Jerusalem werde von Heiden zertreten werden, ἄχρις οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν, wo es auch nicht unwahrscheinlich ist, daß auf den Ausdruck des Evangelisten der des Buches Tobi von Einfluß gewesen ist.

Anklänge an den Sirach in den synoptischen Evangelien finden sich namentlich an folgenden Stellen:

Matth. 6, 14: ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. Sir. 28, 2—5: ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου, καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται κτλ.

Matth. 11, 28—30. der Zuruf des Erlösers an die Mühseligen, die er einladet, zu ihm zu kommen, um bei ihm Ruhe zu finden, verglichen mit der Weise, wie Sir. 24, 19 ff. die Weisheit diejenigen, welche Verlangen nach

[illegible] zu [illegible] zu kommen und sich von ihren Leichnam zu reinigen.

Kap. 2, [illegible]

[illegible]

Kap. 4, 7 ff., wo der Vater bei der Aufforderung an die Seinigen die Hände zu [illegible] und Wohlthat zu erweisen auch ohne Hoffnung auf Erfolg, sagt, der Lohn werde groß sein, [illegible]. Vergl. Sir. 4, 10: *γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατὴρ καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῇ μητρὶ αὐτῶν, καὶ ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου.*

Aus dem Buche Judith vergl. in dem Gebete der Judith Kap. 16, 17, wo es in der Androhung des göttlichen Gerichtes über die feindlichen Völker heißt, der allmächtige Herr werde sie strafen am Tage des Gerichtes, *δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν, καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος*, mit Matth. 13, 42. 50: *βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*

Aus dem Baruch vergl. Kap. 4, 37: *Ἰδού, ἔρχονται οἱ υἱοί σου, οὓς ἐξαπέστειλας, ἔρχονται συνηγμένοι ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως δυσμῶν*, mit Matth. 8, 11 f.: .. *πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσι — · οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται κτλ.*

In der Apostelgeschichte enthält namentlich das Gebet der Apostel Kap. 4, 24 ff. ziemlich unverkennbare Anklänge an das Gebet der Judith Kap. 9, 12 f.

Am unleugbarsten ist wohl der Einfluß des Buches Tobi Kap. 12, 15: *ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου*, auf die Darstellung der Apokalypse Kap. 8, 2: *καὶ εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους, οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασι.* V. 4: *καὶ ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσ-*

εὐχαῖς τῶν ἁγίων ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

21. Blicken wir nun auf das hier Nr. 14—20. Dargelegte zurück, so läßt sich aus dem Verfahren Christi und der neutestamentlichen Schriftsteller gewiß keine Berechtigung oder Verpflichtung zu einer absoluten Ausschließung der Apokryphen aus der Bibel herleiten. Vielmehr finden wir im neuen Testamente einen freieren, auswählenden Gebrauch der kanonischen Bücher des A. T. und keine scharfe Unterscheidung derselben von anderen mit heiligen Dingen sich beschäftigenden Schriften der jüdischen Litteratur. Aus Schriften der letzteren Art finden wir im N. T. theils ausdrückliche Citationen, in derselben Form, wie aus den kanonischen Büchern, theils — und so von den meisten unserer sogenannten Apokryphen — unverkennbare Berücksichtigungen ihres Inhaltes und deutliche Spuren eines Einflusses derselben auf die Vorstellungen, Darstellungsweise und Sprache der neutestamentlichen Schriftsteller, was in der Weise und Ausdehnung, worin es stattfindet, das Gewicht ausdrücklicher Anführungen vollkommen aufwiegt. Wir können darnach mit Sicherheit annehmen, daß Christus und die neutestamentlichen Schriftsteller unsere alttestamentlichen Apokryphen im Allgemeinen gar wohl kannten und auch in ihren Kreisen als bekannt voraussetzen konnten, und daß sie dieselben auch nicht gerade geringer gestellt haben, wie die anderen nicht-kanonischen Bücher, auf welche sich bei ihnen ausdrückliche Berufungen finden. Die Stellung aber, welche das neue Testament gegen die einen wie gegen die anderen dieser Schriften nimmt, würde unerklärlich seyn, wenn Christus und die neutestamentlichen Schriftsteller geglaubt hätten, das Volk oder die Christenheit vor dem Lesen dieser Schriften schlechterdings warnen zu müssen, oder wenn sie einen specifischen Unterschied zwischen diesen Schriften und den kanonischen Büchern des A. T. gemacht hätten. Die Annahme eines solchen läßt sich auch schwer recht-

fertigen, weder durch die Rücksicht auf die Zeit der Abfassung, noch auf den Inhalt und Geist der Schriften. Was das Erstere betrifft, so ist es allerdings als ein richtiges Bewußtseyn der Juden anzuerkennen, daß in den letzten Jahrhunderten vor Christus, nach dem Zeitalter des Maleachi und Nehemia, der Geist selbständiger Prophetie aus Israel gewichen war (1 Makk. 9, 27. 4, 46. 14, 41.). Allein damit war doch nicht die Abfassung von Schriften — geschichtlichen wie didaktischen und poetischen — ausgeschlossen, deren Verfasser vom Geiste der Theokratie getrieben und geleitet wurden, und welche auf die Entwicklung der Theokratie und der Heilslehre nicht ohne Einfluß blieben. Auch von den Schriften des hebräischen Kanons wird nicht behauptet, daß sie alle prophetisch begabte Männer zu Verfassern haben. Dazu kommt, daß einzelne der in der dritten Abtheilung des hebräischen Kanons befindlichen Schriften selbst nach den Ergebnissen gesunder Forschung erst diesem späteren Zeitalter angehören, wie namentlich das in theokratischer Hinsicht so wichtige Buch Daniel, dessen Abfassung sicher später fällt, als die des Buches Jesus Sirach, erst in den Anfang des makkabäischen Zeitalters, aber damit in einen Zeitpunct, welcher an wahrhaft theokratischer Begeisterung des Kernes des Volkes wenigen Zeiträumen in der älteren Geschichte des alttestamentlichen Volkes nachsteht, und welcher daher wohl geeignet war, auch Schriften selbst von bleibender Bedeutung für die Geschichte der Theokratie und die Fortbildung der Heilslehre hervorzubringen. Was aber den Inhalt der Schriften betrifft und den in ihnen waltenden Geist, so würde es in dieser Beziehung allerdings sehr bedenklich seyn, den Apokryphen in den zum Gebrauche des christlichen Volkes bestimmten Bibeln einen Platz zu geben oder zu lassen, wenn damit die Bedeutung verbunden wäre, daß diese Bücher in ihrem ganzen Inhalte als in vollem Sinne kanonisch für die Christenheit, als normativ für die Gestaltung des christlichen Glaubens und der

christlichen Sitte zu betrachten seyen. Allein so dürfen wir ja das alte Testament überhaupt nicht ansehen, auch nicht die Bestandtheile des hebräischen Kanons, und wenn das über deren relative und gradweise Bedeutung für den christlichen Kanon oben (Nr. 7—12.) Dargelegte richtig ist, so wird wohl auch zugegeben werden, daß an dieser Bedeutung auch unsere Apokryphen, die einen mehr, die anderen weniger, Theil haben können und wirklich Theil haben, ja einzelne derselben selbst in höherem Grade als einzelne Bücher des hebräischen Kanons, da sie auf reinere Weise vom theokratischen Geiste durchdrungen erscheinen und für die Entwickelung der Heilslehre, wie für die Geschichte der Theokratie auf Christum entschieden von größerem Einflusse gewesen sind, wie diese. Dieses gilt namentlich von dem ersten Buche der Makkabäer, so wie von der salomonischen Weisheit und dem Jesus Sirach. Das erstgenannte dieser Bücher, das erste Buch der Makkabäer, ist, wie Nitzsch mit Recht sagt, „wirkliche heilige Volksgeschichtschreibung und keineswegs in dem Sinne wie das 2. und 3. Buch der Makkabäer apokryphisch" (deutsche Zeitschr. a. a. O. S. 374.); es führt uns die Geschichte des alten Bundesvolkes während eines vierzigjährigen Zeitraumes in den heldenmüthigen Kämpfen für seinen Glauben und für den Dienst des wahren Gottes auf eine im Wesentlichen zuverlässige Weise vor Augen, und dieses entschieden mehr in dem wahren Geiste der Theokratie, wie namentlich das Buch Esther. So urtheilt auch Luther, welcher, während er das Buch Esther der Stelle im Kanon für wenig würdig bezeichnet (s. oben S. 314.), von unserem Buche in der Vorrede zu demselben sagt, daß, obwohl dasselbe sich nicht in der hebräischen Bibel befinde, es fast eine gleiche Weise halte mit Reden und Worten, wie andere der heiligen Schriftbücher, und nicht unwürdig gewesen wäre, seinen Platz mit darin zu finden, da es ein sehr nöthig und nützlich Buch sey, um den Propheten Daniel Kap. 11. zu verstehen, und es auch für uns Christen

zu lesen und zu wissen nützlich sey. — was er dann weiter nachzuweisen sucht. Vergl. auch die Vorrede zum 2. B. der Makk., wo er in Beziehung auf das erste Buch sich auch wieder dahin äußert, daß dasselbe billig sollte in die Zahl der heiligen Schriften genommen seyn, dagegen das andere Buch allerdings billig herausgeworfen seyn, wenn gleich auch dieses Gutes enthalte, wie die schöne Geschichte der sieben Märtyrer der Makkabäer und ihrer Mutter und andere Stücke mehr. — Die beiden anderen genannten Schriften aber, das — ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschriebene und vor dem Daniel verfaßte — Buch des Jesus Sirach und das Buch der Weisheit lassen sich mit den Sprüchen und dem Prediger vergleichen, und ich glaube, man kann von ihnen wohl behaupten, daß sie an Bedeutung für die Entwicklung der alttestamentlichen Theologie und Ethik auf Christum hin diesen Büchern im hebräischen Kanon im Allgemeinen nicht eben nachstehen, daß sie aber in dieser Beziehung höher stehen, als z. B. das Hohelied, so große Schönheiten dieses auch darbietet.

Daraus folgt nun nicht gerade, daß alle zum Volksgebrauche bestimmten Bibelausgaben nothwendig auch diese Schriften und die alttestamentlichen Apokryphen überhaupt mit enthalten müßten. So wie unzählige Exemplare von Ausgaben, die bloß das N. T. in der Landessprache enthalten, ausgegeben werden und ausgegeben werden dürfen, andere, die das N. T. mit den Psalmen enthalten, oder etwa mit den Psalmen und den prophetischen Büchern des A. T., so muß es auch erlaubt seyn, solche Ausgaben zu verbreiten, die mit dem N. T. zugleich die kanonischen Bücher des A. T. ohne die Apokryphen enthalten, und das um so mehr, da die Apokryphen auch in ihren geschichtlichen Bestandtheilen nicht in der Weise weder an die kanonischen Bücher noch an einander sich anschließen und unter einander zusammenhängen, wie die kanonischen Bücher und namentlich die geschichtlichen derselben im Verhältniß zu ein-

ander, und sie nicht etwa irgendwie in fortlaufender, zusammenhängender Weise uns die Entwicklung der Heilslehre und die Geschichte des Bundesvolkes von dem Zeitalter des Esra und Nehemia an bis zu dem Zeitalter Christi vorführen, so daß also die betreffende, zum Verständnisse des N. T. erforderliche Kenntniß in zusammenhängender Weise doch auch für das christliche Volk auf anderem Wege dargereicht werden muß. Aber dieses kann nicht berechtigen, das Mannichfaltige, wenn auch gleichsam mehr Sporadische, was die Apokryphen in dieser Beziehung darbieten, dem christlichen Volke gänzlich vorzuenthalten. Die starre Festhaltung des Princips der Ausschließung der Apokryphen von Seiten der englisch-schottischen Bibelgesellschaften hat schon dem Eingange der von ihnen gespendeten Bibeln bei den römisch-katholischen, wie bei den griechischen Christen sehr geschadet, da die Auslassung dieser Schriften der hohen Geistlichkeit derselben willkommenen Vorwand zu der Beschuldigung der Verstümmelung der heiligen Schrift gegeben hat. Das allerdings kann nicht wohl gebilligt werden, daß die katholische Kirche diesen Schriftstücken, und zwar sowohl den selbständigen Schriften unter ihnen, als auch den apokryphischen Zusätzen zu den Büchern des hebräischen Kanons, fortwährend unterschiedslos ihren Platz mitten unter den kanonischen Schriften gibt, ohne alle Andeutung, daß es mit ihnen doch eine etwas andere Bewandtniß hat, und daß sie von der Gesammtheit der jüdischen Kirche niemals als kanonisch anerkannt und angenommen sind. Mit Recht hat die protestantische Kirche in den von ihr, und zwar sowohl von reformirter als lutherischer Seite besorgten vollständigen Ausgaben der Bibel zum Volksgebrauche das in dieser Beziehung stattfindende Verhältniß schon durch die abgesonderte Stellung dieser Stücke angedeutet. Aber keine hinreichende Veranlassung findet statt, den Apokryphen auch diesen Platz und somit jegliche Verbindung mit der Bibel streitig zu machen, da es Schriften und Schriftstücke über heilige Gegenstände

aus der jüdischen Litteratur vor Christus sind, die wenigstens bei einem Theile der Juden vor Christus einiges Ansehen als heilige Schriften müssen gehabt haben, die wir auch im N. T. mehrfach gebraucht und berücksichtigt, so wie in der alten Kirche mannichfaltig ausdrücklich als Schriftautorität angeführt finden, die auf die Entwickelung der Heilslehre auf Christum hin nicht ohne Einfluß geblieben sind und für das Verständniß der neutestamentlichen Schriften in Beziehung auf Vorstellungsweise und Sprache nicht unwesentlich beitragen. Gegen diese altprotestantische Verfahrungsweise in Ansehung der Apokryphen kann dogmatische Bedenklichkeit nur erhoben werden von einem Standpuncte aus, wo das A. T. als absolute göttliche Offenbarung betrachtet und allen einzelnen alttestamentlichen Schriften auch für die Christenheit dieselbe kanonische, normative Autorität beigelegt wird, wie dem N. T. Wird dagegen anerkannt — was, wie ich glaube, nicht bloß als Sache der Wissenschaft zu betrachten ist, sondern auch immer mehr zum Bewußtseyn des christlichen Volkes kommen muß —, daß den alttestamentlichen Schriften überhaupt im Vergleich mit den neutestamentlichen kanonisches, normatives Ansehen nur in einem untergeordneten Sinne zukommt, und zwar in verschiedenem Grade je nach ihrer Bedeutung für die Entwickelung der Heilslehre und für die Geschichte der Theokratie auf Christum hin, so wie nach ihrer Uebereinstimmung mit dem Geiste des Evangeliums, so wird auch wohl anerkannt werden, daß an dieser Bedeutung des A. T. auch die Apokryphen einen gewissen — größeren oder geringeren — Antheil haben, den auch das christliche Volk wohl befähigt ist, richtig zu schätzen, und den wir kein Recht haben, ihm gänzlich vorzuenthalten.

---

## 2.

# Ueber die Versuchung Jesu,

## Matth. 4, 1—11.; Luk. 4, 1—13. a)

Von

F. W. Laufs,
Pastor zu Waldniel in der Rheinprovinz.

2 Kor. 3, 11. Denn so das Klarheit hatte, das da aufhöret; vielmehr wird das Klarheit haben, das da bleibet.

---

Die Auffassungen der Versuchungsgeschichte um eine zu vermehren, hat sein Bedenkliches. Ob ich aber das Hauptbedenken gebührend erwogen, und ob meinem Versuche das rechte theologische Verlangen, den Heiland hier mehr in seiner Klarheit zu finden, zu Grunde liegt, muß ich meinen Lesern, wenn sie zum Schlusse meiner Darstellung gekommen sind, zu beurtheilen anheimgeben.

Ich kann es mir denken, daß die Ausführungen von D. D. F. Strauß über die Versuchungsgeschichte manchen ungelehrten Lesern sehr befriedigend erscheinen. Zumal mehr zu Anfang des Werkes über das Leben Jesu stehend, gehören sie vielleicht zu den verlockendsten Partien, durch welche die Kurzsichtigeren für die mythische Ansicht über unsere Evangelien gewonnen werden, obgleich sich Strauß selbst hier, I. S. 479. 2. Aufl., zuletzt seiner rabbinischen Parallelen zu schämen scheint. Wir hegen dagegen die Zuversicht, daß die Zeit kommen wird, wo gerade die von keinem Sagenstrom verwaschene Gestalt der Versuchungsgeschichte zu den kräftigsten Zeugnissen für die Ursprünglichkeit unserer

a) Indem wir mit dem nachfolgenden Aufsatz eine Ausnahme machen, ist es nicht unsere Absicht, weitere Erörterungen über den vielbesprochenen Gegenstand in unsere Zeitschrift aufzunehmen. Die Redaction.

evangeliſchen Schriften zu zählen seyn wird. Freilich von der bisherigen Exegese aus wird dieſe Stellung der Dinge nicht zu gewinnen seyn. Denn wie dieſe auch wunderſam hin- und herſchwärmt, bleibt bei ihr dieſe Geſchichte doch im Ganzen eine zum chriſtlich freien und klaren Geiſte ſchlecht ſtimmende, unheimliche Mumiengeſtalt, an der man mühſam einige dunkle Hieroglyphen von chriſtlichem Sinne heraus-lieſt. Es dürfte an der Zeit seyn und gerade die in die-ſer Zeitſchrift vertretene theologiſche Richtung dürfte die drin-gende Aufgabe haben, eine beſtimmtere Anſicht zu gewinnen. D. Jul. Müller hat neulich mit anderen Worten, aber ſtark ge-nug geſagt, unſere Schrifterklärung liege noch vielfältig in den Windeln. An dieſem Stücke der neuteſtamentlichen Urkunden werden wohl viele vom Bisherigen unbefriedigte Schriftforſcher dieſe Behauptung gelten laſſen; möge nur das geheime Verzweifeln am Weiterkommen der Exegeſe das aus derſelben meinem Unterfangen entſtehende gute Vorur-theil nicht wieder verwiſchen.

Im Allgemeinen muß ich mich der Auffaſſung anſchlie-ßen, welche die Verſuchungen Jeſu als Vorgänge in ſeinem Innern anſieht: keine mehr ſichtbare Erſcheinung des Sa-tans, als wenn auch wir verſucht werden! eben ſo wenig un-mittelbares Auftreten deſſelben zu Anfang des Wirkens Jeſu, als am Ende deſſelben, wo „der Fürſt dieſer Welt kommt und ausgeſtoßen wird“! Wie bibelgläubig ſich auch die Er-klärung ausnehmen will, die den Fürſten der Finſterniß dem Lichte der Welt ohne Weiteres zur Erſcheinung condenſirt ge-genüberſtehen läßt, man weiß nicht, in welcher Geſtalt und mit welchen unterſcheidenden Merkmalen, ob einem Men-ſchen oder einem Thiere ähnlich: die Schriftmäßigkeit können wir ihr nicht zugeſtehen; denn was in den Viſionen der Offen-barung Johannis vorkommt, bildet für das wirkliche Leben keine Analogie. D. R. Stier zieht bei den zwei erſten Ver-ſuchungen nach Matthäus einen guten Freund und einen Engel des Lichts mit in den Vorgang, und bei der dritten,

der Anbetungsversuchung, läßt er erst den Teufel unverdeckt hervortreten. Daß also vom dämmerigen bis zum taghellen Erscheinen des Versuchers eine Fortbewegung in die Geschichte kommt, hat den geistreichen Mann, der, obgleich der christliche Exeget beides, das Zufußseyn und das Fliegen, verstehen muß, doch von den Flügeln wohl zu häufigen Gebrauch macht, zu dieser Annahme bewogen. Aber ob nicht neben dem ästhetischen, dramatischen Beweggrund auch das Bedürfniß, den Teufel doch nicht ohne Noth so ganz und gar unvermittelt auftreten zu lassen, seinen Antheil an dieser Annahme hat?

Die Auffassung, welche die Versuchung durch einen Pharisäer an Jesum heranbringen läßt, ist in D. J. P. Lange's Leben Jesu, 2. Buch. I. Thl. S. 218., mit einer neuen Hypothese hervorgetreten. Die an den Täufer geschickten Abgeordneten des hohen Rathes sollen, nachdem sie von jenem gehört, daß er nicht der Hauptmann der neuen Bewegung sey, Jesu gleich in die Wüste nachgereist seyn. Diese Hypothese, die sich nur auf die angenommene Gleichzeitigkeit jener Abordnung mit den Tagen der Versuchung Jesu stützt, ist für mich von einer ins Willkürliche gehenden Kühnheit. Wo ist es geschehen, daß eine noch so sagenhafte Geschichte die Verhandlungen eines Gesandten, die von dem General vor den Kaiser selbst verwiesen worden sind, nur bis auf das erste, weniger wichtige Stadium berichtet? Es gehört nicht viel Muth und Scharfsinn dazu, um dieser Hypothese schon jetzt ihr Geschick in der theologischen Discussion vorhersagen zu können. Uebrigens bekenne ich hier mit Freude und Dank, welche bedeütende Anregung ich für die Gewinnung der im Folgenden entwickelten Ansicht aus den Anfängen und Anklängen zu derselben in dem geistreichen Werke meines genannten hochgeschätzten Schulfreundes, den ich bald in unsere Provinz zurückberufen sehen möchte, empfangen habe.

Man meint, die verschiedenen Versuchungen, als innere

Vorgänge gefaßt, streiten gegen die Sündlosigkeit des Heilandes. Diese Meinung scheint mir aber von Voraussetzungen auszugehen, wobei die Gleichheit dessen mit uns aufgehoben wird, der doch nach der Schrift in allen Stücken mit uns versucht worden ist. Denn dieser Einwurf scheint mir zuletzt so viel zu heißen, als: der Heiland hat innerlich nicht versucht werden können, die äußere Versuchung hat nicht in sein Inneres dringen können. Was bleibt dann aber von dieser in der Schrift so nachdrücklich behaupteten Gleichheit übrig? Denn was ist eine Versuchung, die nicht in das Innere des Menschen vordringt? Von einer Durchnetzung des Marmors kann freilich nicht die Rede seyn; darum kann aber auch von einem mit dem Holze und dem Schwamme irgend gleichen Verhalten desselben gegen das Wasser nicht gesprochen werden. Andererseits muß ich mich jedoch auch dahin-erklären, daß, wenn vom Innern des Heilandes die Rede ist, eine absolute Innerlichkeit nicht gemeint seyn kann und soll. Bei keinem auf Erden lebenden Menschen ist dieselbe je ohne alle Aeußerlichkeit. Es gibt keine Subjectivität, die nicht irgend ein aus dem Aeußeren, aus ihrer Umgebung kommendes Element in jedem Augenblick an sich trüge; in den wildesten Phantasien selbst spielt irgend ein objectiver Coefficient noch mit. Diese aus der Umgebung des Heilandes stammenden Dinge, diese die Versuchung von dem Aeußeren ins Innere desselben pflanzenden Träger fehlen bei unserer Auffassung der Versuchungsgeschichte auch gar nicht. Theils besteht dieses Medium, wenn auch nicht in der Schrift an sich, doch in der gedeuteten alttestamentlichen Schrift, theils in einem factischen, nahe allgemeinen Bestande in der damaligen Welt. Luk. 4, 6. ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, hat Jesus nämlich nicht als bloße Großsprecherei des Teufels verstanden. Kann eine menschliche Person, unbeschadet der Sündlosigkeit Jesu, die Versuchung an sein Inneres heranbringen, warum nicht auch die damalige Schrifterklärung, warum nicht auch die

damalige factische heidnische Weltmacht, durch welche beide Autoritäten dargestellt waren, unter die Christus gethan war, und in welcher das, was sie nach Gottes Willen waren, und was menschlicher Willkür und Unwahrheit bei ihnen angehörte, nicht ohne Weiteres geschieden vorlag, so daß er ihnen keine Prüfung schuldig gewesen wäre?

Am Ende zieht sich nämlich die behandelte Streitfrage auf das Gebiet des großen Gegensatzes, zwischen dessen beiden Polen das menschliche Leben sich fort und fort bewegt, der Spontaneität und Receptivität. In der äußeren Lebensentfaltung des Heilandes verehren wir darin seine heilige Vollkommenheit, daß er in seinem Leiden seine Spontaneität bis zum Tode am Kreuze mit liebendem Willen nach der Nothwendigkeit der Lage der menschlichen Dinge in Passivität hat übergehen lassen können, und er seine Thatwirksamkeit von Anderen bis zur Hinnahme seines Lebens hat hemmen lassen. Die der Welt über ihn gegebene Macht, geleitet durch einen Hohenpriester, ausgeführt durch einen römischen Landpfleger, als gesetzmäßige Obrigkeit, machte ihm diese Zurückziehung seiner Thatkraft zur klar erkannten heiligen Pflicht. Kann es in dem Zusammenseyn seines inneren Seelenlebens mit der Welt und ihrem von dem Verderben durchsetzten Leben anders seyn? Jesu Vollkommenheit muß hier ebenfalls in dem gehörigen Verhältniß der spontanen und receptiven Gedanken-, Gemüths- und Willenszustände erkannt werden. Die Receptivität allein, das einseitig passiv sich verhaltende Innere, gibt keinen vollkommenen Charakter, aber eben so wenig die bloße Spontaneität, das sich abschließende und überwiegend rücksichtslos in sich selbst arbeitende, nach seiner Eigenthümlichkeit sich allein bewußt und klar werdende Innere. Es gibt Menschen, deren Auszeichnung in ihrer Art allerdings in einseitig vorwiegender Spontaneität und Verschlossenheit gegen alles Fremde und in dem trotzigen Unvermögen, sich in dasselbe zu versetzen, sich äußert; aber große Fehler und Miß-

griffe müssen sich mit dieser einseitigen, von der Receptivität nicht gehörig durchwirkten und mitgebildeten Kräftigkeit verpaaren. Sowohl auf dem Gebiete des Erkennens als des Handelns muß die umgebende Welt zum entsprechenden Einwirken auf den Menschen kommen.

Je vollkommener sich hier Spontaneität und Receptivität verbinden und abwechselnd in einander spielen, um desto vollkommnere Erkenntniß und Handlung gibt es. Wenn der Naturforscher in seinen Untersuchungen sein bisheriges Wissen nicht irgend in Stillstand versetzt und das Blümlein, das Metallstückchen nicht wie ein Lauschender zu Worte kommen läßt, so bleibt es bei dem möglicherweise bestehenden alten Irrthum. Je mehr ein Mann sich diesem horchenden Seelenschweigen zu überlassen versteht, dann aber mit der Spontaneität seines Geistes, die herausgelassene Wahrheit im Vorüberflug ergreifend und die sich aufdrängende Täuschung abwehrend, im gehörigen Augenblick zur Stelle ist, um desto vollkommener und sicherer wird die Forschung. Desto vollständiger kann der Sieg werden, je vollständiger und ungehinderter der Feldherr seinen Gegner hat an sich herankommen lassen.

Kein Mensch entzieht sich ganz diesem auf- und abgehenden Wellenschlage der Geister, der Einsiedler in seiner Klause nicht, und eben so wenig der Despot unter seinen ihm gegenüber scheinbar willenlosen Höflingen. Es ist nicht möglich, daß ein einzelner Mensch in der einen Organismus darstellenden menschlichen Gesellschaft, ohne aufzuhören, Mensch zu seyn, in seinem innern oder äußern Leben die Stellung reiner Spontaneität einnehmen könnte. Auch Christus würde mit bloßer Sponteneität nicht wahrhaft unser Bruder, unser Erlöser und kein vollkommner Mensch gewesen seyn. Denn die Sünde liegt gerade in der aufgehobenen Harmonie zwischen Spontaneität und Receptivität; weil dieselben nicht in gehörigem Wechsel sich gegeneinander auf- und zuschließen, gibt es im Gange des allgemeinen und individuellen menschlichen Organismus diese Stockungen, Stöße und

Abirrungen. Wie weit und in wie langen Pausen die Spontaneität überwiegend zurücktritt, bestimmt sich nach dem sittlichen Zwecke, der zu erreichen ist, dem besondern Beruf und der eigenthümlichen Lebensstellung (Matth. 17, 27.). Der Fortschritt geht nicht immer in gerader Linie zum Ziel, es kann auch in krummer Linie geschehen. Wer nur einen kurzen Abschnitt der krummen Linie vor sich hat, kann bei beschränktem Verstand und Erfahrung nach dem bloßen Augenschein wähnen, die Regel und das Maß seyen verloren in Abweichung. Aber es ist nur eine künstlichere Linie im Werden; ist dieselbe ausgeführt und das Gesetz der Curve erkannt, so findet man, wie das rechte Maß der zusammengesetzten Bewegung, das rechte Verhältniß von Feststehendem und Bewegtem, von Vorwärts- und Seitwärtsgehen der Richtung bewahrt worden ist. Der Tonkünstler löst die Dissonanzen, die vorübergehend sich zu ergeben scheinen, in höhere Harmonie auf. Ich kann hier die richtige Auffassung der Sündlosigkeit Jesu nach der Seite, wo sie, analog seiner Joh. 10, 18. ausgesprochenen physikalischen Vollendung, sein jedesmaliges heiliges Sichwiederzurechtfinden aus sich selbst ist, nur durch Gleichnisse andeuten.

Sollte der Heiland sich der Welt zur Vollführung seines Werkes an ihr gegenüberstellen, so mußte er, zumal an dem bedeutenden Wendepuncte seines Lebens, dieselbe sich, seinem Geiste, wie sie war, gegenüberstellen lassen. Wenn beide, der Heilige Gottes und die sündige Welt, für einander seyn und nicht bloß neben einander bleiben sollten, so konnte es ohne gegenseitiges Durchdringen nicht abgehen. Die Schrift und vor Allem der Heiland begreift aber die Welt nicht nach der materialistischen oder halbmaterialistischen und fragmentarischen Auffassung, wie sie dem modernen Zeitbewußtseyn vielfältig zu Grunde liegt, so daß man nur geistentleerte und aus dem höheren Zusammenhange gerissene Dinge und Gebiete vor sich zu haben meint. Die Welt ist vielmehr nach schriftmäßiger Auffassung zum Guten

und Bösen Organ des sie durchwehenden Gegensatzes der Geister. Gott trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Worte, aber es ist auch keine leere Bezeichnung, wenn Christus den Teufel als den Fürsten der Welt umschreibt. Um nicht in einen Versuch der richtigen Construction der Teufelsidee einzugehen, darf ich mich hier als auf etwas nach der h. Schrift Feststehendes berufen, daß in dem Zustand des Abfalles und Verderbens, worin die Welt liegt, auch der Teufel überall sein Werk hat, freilich in dem Sinne, daß der dem natürlichen Erkennen bleibende (es kann und soll nicht anders!) Dualismus in Christo allein seine wirkliche Ueberwindung findet. Mit der Welt, wie sie ist, strömt nicht bloß ihr eigner Eindruck, sondern auch im höchsten ponerologischen Zusammenhang der Satan mit seinen nach allen Seiten gehenden unheiligen Richtungen des Wollens und der verzerrten Spiegelungen des Erkennens als der Complex aller losen und leeren Hypothesen, womit die Eine rechte Möglichkeit und Wahrheit verdunkelt und verleugnet wird, auf uns ein. Sein formales Recht, angehört zu werden, behält aber dem ehrlichen Manne gegenüber auch der Schuft mit seiner Sippschaft, welcher, wenn wir so sagen dürfen, mit in dem Sacke dieser Welt steckt. Der Schuft, den ich anhören muß, dem ich ohne Weiteres das Handwerk vorgreifend nicht legen darf, kann aber ebensowohl als in einer einzelnen Person in einer Collectivperson, in einer Gesellschaft und ihrer vorwiegenden Zeit- und Weltansicht, sitzen. Es kann daher der Teufel, der uns ansicht, gleich sehr hinter beiden verborgen liegen.

Die Evangelisten bringen, nach der ohne allen Zweifel von dem Herrn selbst gegebenen Erzählung, diese drei Anläufe des Versuchers auf denselben mit seinem öffentlichen Austreten in nicht bloß chronologische Verbindung. Dieß kann nur der Ausleger bezweifeln, der nach allen bisherigen Bemühungen daran verzweifelt, daß wirkliche bestimmte Anknüpfungen an den messianischen Plan zu finden seyen.

Der skeptische de Wette hat sich doch den Glauben hieran bewahrt. Anders der Pfarrer W. F. Rink in den neuesten Verhandlungen über die Versuchungsgeschichte in der deutsch. Zeitschr. 1851. Nr. 36. Derselbe sagt: „Ich konnte mich nie mit der herkömmlichen Ansicht befreunden, daß die Versuchung des Herrn eine für seine Person und sein Amt charakteristische, von andern Versuchungen specifisch verschiedene seyn solle, daß die Treue gegen seinen messianischen Beruf auf die Probe gestellt worden sey (de Wette zu Matth. 4.), als hätte der Teufel beabsichtigt, den Plan zur Gründung des Reiches Gottes auf Erden zu verrücken.“ Die hiermit eingenommene exegetische Stellung müssen wir für eine durchaus verfehlte halten. Denn es werden nach unserer Ansicht neben den allgemeinen Versuchungskategorien die damaligen Welt- und Zeitansichten als Träger der satanischen Reden mit dem Plane Jesu gerade in Beziehung haben treten müssen. Aber wie doctrinär, abstract, geschichtslos lauten die meisten Erklärungen! Schleiermacher (über Luk. S. 54.) findet hier Dinge erzählt, die im Leben Jesu nie wirklich vorgekommen sind, bei dem Sündlosen auch nicht sollen haben vorkommen können, die derselbe aber dennoch, als Parabel erzählt, in sein sündloses Leben verlegt haben soll. Ihr Inhalt sey das Compendium messianischer Weisheit für die Jünger: „kein Wunder zu thun zum eignen Vortheil, nie auf den außerordentlichen göttlichen Beistand etwas zu unternehmen, niemals, auch nicht, wenn der größte Vortheil dadurch unmittelbar zu erreichen wäre, sich in eine Gemeinschaft mit dem Bösen oder gar in eine Abhängigkeit von dem Bösen einzulassen.“ Olshausen schematisirt im Commentar also: „Versuchung mit dem leiblichen Bedürfniß, mit Wunderprunk und Ehre, mit hochmüthiger Herrschsucht.“ R. Stier hält es für durch den Titel seines Werkes über die Reden Jesu gerechtfertigt, abstract zu bleiben. Er sagt: „Von der Versuchung Christi an sich, ihrem innersten Grunde nach des Vaters heiligem

und verstanden, beim rechten Namen nennt, das ist besonders bei der Versuchung mit der Teufelsanbetung offenbar. Ich kann die Meinung eines Andern besser erkennen, als er sie selbst ausdrückt und versteht, oder als sie in ihrer täuschenden Verhüllung klingt; warum also der Heiland nicht auch des Teufels Sinn? Ich deute in meines Herrn Erzählung, die ich mit aller Erfurcht vor mir habe, mit diesen Bemerkungen gewiß nichts willkürlich hinein. Bedenken wir doch, wie es zugeht bei den Stimmen vom Himmel im Leben des Heilandes. Wenn Geist zum Geiste spricht, kann der Hergang nicht anders seyn, und der Herr, indem er die Jünger mit dieser verborgenen Geschichte bekannt machte, hat voraussetzen müssen, daß sie und wir verständig seyn und das Sprechen des Teufels aus dem Wesen der Sache verstehen würden.

Allein es ist nicht genug, daß wir das subjectiv Ausgeprägte nicht übersehen, auch das Prägnante in den Ausdrücken und Situationen ist nicht außer Acht zu lassen. Es muß der ganzen Welt- und Lebensanschauung Jesu etwas Correlates aus den damals vorliegenden Beziehungen der allgemein geltenden Welt- und Lebensanschauung in der Versuchung gegenübergetreten seyn. Die Anfechtung, die zu der bedeutsamen Zeit nach der Taufe nicht diese seine ganze Lebensanschauung angegriffen, die Anfechtung, die dieß nicht systematisch gethan, auf einer starken, in der wirklichen Welt liegenden Angriffslinie (ohne welche nämlich der Teufel nicht in die Erscheinung und wirklich an den Heiland hätte herankommen können), würde in dem Sinne nicht Versuchung für ihn haben seyn können, als sie von ihm selbst aufgefaßt und erzählt ist. Der geisterfüllte Jesus wird nicht von geistlosen, platten Versuchungen berührt worden seyn, die nicht einmal so viel Geist in sich hatten, daß sie in ihrer Art System halten und den Anschein höheren Zusammenhanges haben. Derselbe hat gewiß seinen Jüngern nicht Plänkeleien mit dem Teufel, wie sie durch sein

ganzes Leben vorkommen, wie entscheidende Schlachten erzählt. In den betrefflichen einzelnen Anfechtungen müssen wir daher die einander gegenüberstehenden Systeme wahrer und falscher messianischer Weltanschauung und Verfahrens sich spiegeln sehen, wenn wir mit unserem Verständniß dieses Schriftstückes zur rechten Klarheit kommen wollen.

Es findet sich auch also. Der Teufel spricht mit den Worten: „Bist du Gottes Sohn", aus einem Messiassystem und seinen Consequenzen heraus. Seiner Sache und seines Systems ist sich der Heiland längst klar und gewiß. Aber aus der Theorie hat er nun in die Praxis überzugehen, aus der göttlichen Ruhe seiner Unbefangenheit haben wir nur mancherlei als in die reflectirende Ueberlegung bei ihm tretend zu denken, worüber seine hohe, heilige Seele, nach Matth. 6, 34., in ihrer Weise, kommt Zeit, kommt Rath, wird gesprochen haben. Jetzt ist die Bahn zu bezeichnen und die Scheidung durch wirkliche Lossagung zur Rechten und zur Linken zu machen. Wie konnte dieß, wofern Christus wahrer und vollkommner Mensch war, und er seinen Brüdern, die in der Welt sind, von Herzen angehörte, anders geschehen, als mit ringenden Vorgängen in seiner Seele, wie wir sie nach den Hauptpuncten in der Versuchungsgeschichte berichtet finden? Man hätte daher von den zwei entgegengesetzten Seiten nicht übersehen sollen, einmal: mit einem Brode, als bloß mit seiner leiblichen und nicht mit seiner ganzen geistigen Lage in Zusammenhang gebrachtem Dinge, wird ein Jesus Christus nicht versucht. Das augenblickliche Bedürfniß ist nur als die Veranlassung berichtet, an welcher die an der entgegengesetzten Messiasidee haftende, scheinbar günstige und nothwendige Seite versuchend hervortritt. Es gehört nach unserer Ansicht D. J. P. Lange das Verdienst, diesen Zusammenhang bei der ersten Versuchung entschieden geltend gemacht zu haben. Anderntheils hätte man es ebenso festhalten sollen, daß mit einem rein schulmäßig auftretenden Princip der in sich gewisse Heiland nicht

versucht werden konnte. Dazu gehörte ein mit der Wirklichkeit vermischtes und doppelt und dreifach mit der wirklichen Welt verschlungenes Princip, wie das eigentlich immer das Wesen der Versuchung ist, daß nicht ein Princip reinweg, sondern in seiner geschichtlichen Kreuzung, in seiinem Conflict mit einem anderen, oder durch die augenblickliche, vielseitig unklar machende Verschlingung desselben den Gegenstand der Versuchung bildet.

Fassen wir den prägnanten Hintergrund bei der ersten Versuchung scharf ins Auge. Dadurch, daß all' unser Erkennen relativ und in Beziehung stehend ist, gibt es überall sogenannte stillschweigende Voraussetzungen. Auch D. Strauß hat sie bei aller gerühmten Voraussetzungslosigkeit, wenn er doch, wie wir Alle, von der Entdeckung Amerika's redet, wobei offenbar der europäische Standpunct des Redenden vorausgesetzt wird. Diese Bezüglichkeit wird gar nicht erwähnt, wenn man dieselbe als die Voraussetzung Aller, als so im allgemeinen Bewußtseyn liegend ansehen kann, daß jeder sonst allgemeine Ausdruck nicht leicht in anderer Beziehung verstanden werden kann. Der Name Normaljahr hat gewiß lange im deutschen Reiche keiner weiteren Erklärung bedurft. Durch die veränderten Zeiten können die alten Ausdrücke aber etwas Unadäquates und darum Unklares bekommen. Die mosaischen Analogien verbergen sich aber nach so langer Zeit noch immer in dieser Versuchung dem kundigen Bibelleser nicht; zu der Zeit, als der Heiland diese Geschichte seines Innern mittheilte, und die Evangelisten sie niederschrieben, waren aber diese Durchklänge nicht bloß Analogien, sondern bewußter- und vorausgesetzterweise Typen, die vom Messias erfüllt werden mußten.

Moses, sofern er pharisäisch gedeutet, ist der Gewährsmann der von dem Herrn nicht acceptirten Messiastheorie; er ist aber auch, richtig aufgefaßt, der Typus, den Christus wirklich erfüllen will. Daß er dieß thut, indem er zugleich höher und anders ist, als Moses, darin liegt der Conflict

und die principielle Verwicklung seines Lebens. Daß Wahrheit und Unwahrheit so nahe in einander liegen, daraus bildet sich die ganze Katastrophe des Lebens Jesu. Am Jordan, wie in Gethsemane entbrennt darum der Entscheidungskampf in dem Herzen Jesu, der hier sich überwiegend als Seelenleiden, dort überwiegend als Versuchung darstellt. Jesus, der als Erfüller über den Buchstaben hinausgehen muß, — die Schriftgelehrten, die beim Buchstaben stehen bleiben, das ist die Eine große Phase des heiligen Kriegs! Die Parallelen aus der Geschichte Mosis, die der Heiland sowohl bei der Erlebung der Versuchung als bei der Erzählung derselben im Auge gehabt hat, hätten auch die Ausleger entschiedener im Auge halten müssen. Mit einem bloßen Citat ist das nicht abgethan. Es ist schon genug angedeutet, warum der evangelische Exeget, der auch die richtige Erkenntniß des Uebergangs vom alten zum neuen Testamente seines Theils zu vermitteln hat, hier näher auf die Sache eingehen muß.

„In die Wüste geführt werden" darf nicht nach dem bloßen abstracten Wortsinne verstanden werden, denn es ist ein nach der Geschichte Israels ausgeprägter Ausdruck. Die Wüsten am Jordan und die Wüsten am Sinai sind himmelweit verschieden von einander, aber weil es sich um Andeutung der Erfüllung handelt, ist der Ausdruck gerade beibehalten. Nach dem Auszug Israels aus Aegypten war die Brücke hinter ihm abgebrochen. Die Wüste bezeichnet einen kampf- und versuchungsvollen Zwischenzustand des Volkes der Erwählung; aber derselbe war unvermeidlich und in dem Vorwärts! lag das Heil. Durch die Taufe am Jordan steht der Heiland gleicherweise in einer gewaltigen Ablösung von seinen früheren Lebensverhältnissen. Die Einsamkeit, in welche er sich begibt, heißt darum nicht bloß wegen ihrer Oede eine Wüste, sondern auch wegen der Losgerissenheit seiner nunmehrigen Lebensstellung. So hätte man denn auch das vierzigtägige Fasten eben so wenig in

buchstäblichem Sinne verstehen sollen, als die Wüste im sinaitischen Sinne. Oder versteht Jemand das wörtlich, wenn uns erzählt wird: Auch ich ging schnaubend auf Damaskus los, — war drei Tage nicht sehend, — bis mir der Mann kam mit Namen Ananias? Wäre, um es kurz zu bezeichnen, das Erfüllungsprincip nicht so durchgehend in den Reden des Heilandes, so möchte es zu entschuldigen seyn, wenn man hier buchstäbelnd erklärt. Ist Christus gekommen, Moses und die Propheten zu erfüllen, so hat es auch begrifflich, sprachlich, logisch nicht anders gehen können. Der Herr hat den vorgefundenen Begriff, auch den geschichtlichen, als der, dem Macht gegeben ist über alles Fleisch, königlich sich und seinem Leben angeeignet, und überall ist das seine Art, denselben von seinem Particularismus zu befreien und zu der entsprechenden Höhe seiner Idealität zu erheben. Die Ausgelassenheit, mit welcher die Häresie aller Zeit und namentlich eine neuere philosophische Schule, im Einzelnen auch Schleiermacher, diesen Weg für sich gebraucht haben, darf uns nicht hindern, die Bedeutung desselben in der Entwicklung der Offenbarung und namentlich in dem Leben Jesu anzuerkennen. Die Begriffe seiner Mutter und seiner Brüder, der Speise, des Brodes und des Wassers, des Lebens und der Todten, des Blindseyns und des Sehens, und was nicht Alles bis zum höllischen Feuer, Matth. 5, 22., behandelt Christus so, daß er sich dabei als den Erfüller von Allem dargibt.

Wie stimmt es auch dazu, wie er sich über das Fasten ausspricht und das gesetzliche, statutarische Fasten für eine zum neuen Testamente nicht stimmende Institution erklärt, daß er selbst zum Antritte seines neutestamentlichen Amtes in solcher Weise die gewöhnliche jüdische Ascese soll gesteigert haben? Zu den unumwunden klaren Stellen, in denen der Heiland sich zurückweisend gegen das Fasten ausspricht, will namentlich D. R. Stier Matth. 17, 21. als ein Correctiv, ein Gegengewicht gegen Mißverständniß, an-

sehen. Wahrlich, es würde nach der gewöhnlichen Erklärung diese Stelle mehr als ein Correctiv, — ein Widerspruch gegen jene klaren Stellen seyn. Man sollte sich das mehr eingestehen. Der Herr verlangt von den Jüngern kein mit seiner Sache zusammenhängendes Fasten, und jetzt sollen sie von ihm den Vorwurf hören, daß die Unterlassung desselben ihre Unfähigkeit für die volle Ausführung des ihnen übertragenen Werkes zur Folge hat? Jesus hat das Fasten für einen alten, nicht anwendbaren Schlauch erklärt, und nun soll es sich zeigen, daß der neue Most verloren geht und nicht zur Kraft kommt, dieweil die Jünger den alten Schlauch gering geschätzt haben? Zwischen statutarischem und christlich freiwilligem Fasten, das Jeder sich selbst vielleicht in der alten statutarischen Form auflegt, läßt sich freilich unterscheiden; aber wie konnten die Jünger durch die allgemeinen Erklärungen des Herrn gegen das Fasten sich auch zu dem letzteren damals besonders aufgemuntert fühlen? Wenn Oetinger sich das Befremdende aus Matth. 17, 21. wegschaffen will mit der Bemerkung, daß die Jünger überhaupt oder in der letzten Zeit zu viel gegessen und getrunken haben, so hat er dem Begriffe des Fastens im Munde des Herrn einen schon erweiterten Sinn, nämlich des bloßen Diäthaltens, beigelegt. Auch R. Stier versteht Nüchternheit und Mäßigkeit des leiblichen Lebens darunter. Aber das ist nicht weit genug gegangen. Christus nimmt unseres Erachtens das Fasten, Matth. 17, 21., nach dem Erfüllungsprincip in dem schon von dem Propheten Jes. 58, 5 ff. aufgeschlossenen vollen, das ganze Leben durchdringenden, ethischen Sinne. Es ist das Leiden und Entbehren, das ein Mensch nicht als ein selbsterwähltes, willkürliches Werk sich anthut, sondern das aus seinem Lebensberufe und durch seine von höherer Hand ihm auferlegten Geschicke, die schon nach der Andeutung Christi mit den Hochzeiten und Flitterwochen wechseln, ihm sich ergibt. Dabei ist jedoch nicht außer Acht zu lassen, daß in jener Stelle das Erfüllungs-

Fleischbäche, indem sie sofort mit der äußeren Paradiesirung der Welt anfangen wollte, welche Christus als den Schluß seines Werkes betrachtet und in Aussicht gestellt hat.

Daß diese Ansicht sich dem Heiland mit der Stärke einer Versuchung gegenüberstellt, begreift sich daraus, daß dieselbe nicht allein die geltende der Zeit war, sondern auch durch ganze Reihen buchstäblich und ohne gehörige Totalanschauung aufgefaßter prophetischer Stellen Schein hatte, und auch wegen der Autorität derer, die sie mehr oder weniger hegten, rücksichtsvoll zu behandeln war. Darum war es vom höchsten Belange, daß Christus dem Eindrucke dieser Sachlage, die er in hingebender Weise in der hypothetischen Form sich mußte zum Bewußtseyn kommen lassen, Schlag auf Schlag, wie es die Versuchungsgeschichte so unvergleichlich darstellt, den spontanen, die Wahrheit seiner Erkenntniß festhaltenden Moment folgen ließ. Was in einem unkräftigen Aufgeben seines Standpunctes würde gelegen haben, ist auch sonst (Joh. 8, 44. u. 55.) von Christus selbst ausgesprochen. Zur Kraft der Gegenäußerung, mit welcher die erste Versuchung zurückgewiesen wird, gehört es, daß darin Moses mit Moses geschlagen wird, daß dieselbe gefaßt ist in die mosaische Erfahrung, daß der Mensch nicht lebt vom Brode allein, sondern von jeglichem Worte, das aus dem Munde Gottes geht. Dahin weist also jener vollständig gefaßte Typus selbst: gegen das Innere, Ideale, muß das dieser Welt angehörige Aeußere zurücktreten, gegen das an der Zeit seyende neue Mannabrod das alte, nach der beschränkten, aus Aegypten mitgebrachten Ansicht die einzige Subsistenz bildende Brod, gegen die aus Gottes Munde kommende neue Offenbarung die bisher als einzig möglich unterstellte Meinung von seinem Walten. Wenn das nämlich ohne Weiteres der Sinn des Herrn wäre: ich vertreibe mir den leiblichen Hunger mit der geistigen, heiligen Beschäftigung, wie er Joh. 4, 34. das Aufschieben des Essens erklärt, so möchte eingeworfen werden, warum es dann

aber zum Hungern, zum Gefühl des natürlichen Bedürfnisses, gekommen sey. Die angeführte Stelle lautet 5 Mos. 8, 3: „Er demüthigte dich und ließ dich hungern und speisete dich mit Man, das du und deine Väter nie erkannt hattest, auf daß er dir kund thäte, daß der Mensch nicht lebt vom Brode allein, sondern von Allem, das aus dem Munde des Herrn geht." Die menschliche Beschränktheit, die für das Neue keine Stelle weiß und es für unmöglich hält, weil sie das Alte für allein möglich und richtig ansieht, wird mit der Kundgebung Gottes am Manna zu Schande gemacht. Das Schlagende in der Anwendung dieser Stelle liegt also nicht, wie man annimmt, in einer abschwächenden Verallgemeinerung dieses Ausspruchs aus der alten Geschichte, sondern in dem, was gerade so charakteristisch über die Bedeutung des Neuen hier gesagt ist, das der Mensch demüthig als nothwendig, recht und wahr in Gottes weiter schreitender Offenbarung anzuerkennen und hinzunehmen hat. Das Motiv, das den Hintergrund der Versuchung bildet, wird so zugleich mit dem, was den Vorwand hergibt, durch den rechten Witz und den zugleich von allen Seiten treffenden Geistesblitz des Herrn geschlagen.

In seiner originellen Mittlerstellung hatte Jesus aber nicht allein gegen ein falsches jüdisches Element zu kämpfen, sondern ein sich gleich sehr aufdrängender falscher heidnischer Einfluß war auch von seinem heiligen Plane fern zu halten. In der von Matthäus als die dritte, von Lukas als die zweite aufgeführten Versuchung geht dieß vor. Lukas soll diese Umstellung bloß darum vorgenommen haben, weil Wüste und Berg ihm einander näher zu liegen und mehr zusammenzugehören geschienen haben, als Wüste und Jerusalem, also aus geographischer Rücksicht. Könnte er es nicht vielmehr aus einem in der Sache selbst liegenden Grunde gethan haben, aus dem noch mehr klaren Verständnisse der Versuchungsgeschichte, um nämlich in derselben den Hauptgegensatz: Versuchung mit dem bestehenden Juden-

thum und Versuchung mit dem bestechenden Heidenthume, sich klarer herausstellen zu lassen? Jedoch denken wir uns, was nicht unwahrscheinlich, daß Jesus die Versuchungsgeschichte mehrmals erzählt hat, so könnte er sie einmal in der Reihenfolge des Matthäus, ein andermal in der Reihenfolge des Lukas mitgetheilt haben. Denn da die zweite Versuchung nach Matthäus auch aus dem Verhältnisse Jesu zu Israel hervorgeht, so liegt beiden Berichten eine logisch gleich sehr zu rechtfertigende Disposition zu Grunde. Lukas rückt zusammen, was ungeachtet des Gegensatzes der Nationalitäten doch einander correlat ist, Matthäus aber rückt die jüdischen Versuchungen zusammen und läßt die heidnische zuletzt folgen. Doch ich greife damit dem Gange meiner Untersuchung schon vor.

Die Bedeutung, die das heidnische römische Reich, diese orbis genannte weitschichtige Zusammenfassung der Völker, für die Erfüllung der Zeit hatte, kommt in der Weihnachts- und Pfingstgeschichte zu gehöriger Anerkennung. Auch beim wirklichen Auftreten Jesu kann dieselbe nicht übersehen werden. Das zwischen Judäa und Galiläa sich hin- und herziehende Wirken Jesu würde wohl die äußerlich offene Bahn nicht gefunden und wohl nicht Zeit gehabt haben, sich vollständig zu entfalten, ohne die Macht der heidnischen Römer, die das bisherige, sich in Pharisäerthum verlierende Judenthum bei aller Religionsfreiheit doch wieder gebunden hielt. Was von dem Einflusse der Zerschneidung Deutschlands in viele Staaten auf die geistige und litterarische Entwicklung desselben gesagt worden ist, möchte hier verglichen werden dürfen. Die die Weltgeschichte bewegenden Mächte sind aber bei Weitem nicht immer so rein, daß der Reine, wo die Wahl in seiner Macht und die Hingebung eine freie ist, nicht zu untersuchen hätte, welche Anschließung ihm gezieme und welche nicht, welche Dienste er hinnehmen dürfe und welche nicht. Darum hing die Reinheit des Planes Jesu von Anfang auch daran, wie er sich zu dem gewaltig

durch sein Volk gehenden heidnischen Zeitgeiste stellte. Mußte er über dem Judenthume stehen, wie vielmehr mußte er von dem Heidenthume, das von der herrschenden römischen Weltmacht nicht zu trennen war, unabhängig bleiben. Indem er dem Judenthume in der damaligen Gestalt das absolute Recht der absoluten Wahrheit nicht zuerkannte, mußten die heidnischen Strebungen im Lande die Neigung haben, sich an ihn heranzudrängen. Ja, indem er über den doch schon geistigere Elemente in seinen Messiaserwartungen hegenden Täufer weit hinausging und Israels äußere Volksstellung unrettbar an eine neue Ordnung der Dinge verloren erkannte, konnte er den heidnischen Strebungen mit Nothwendigkeit in die Arme geworfen zu seyn scheinen. Wer weiß? unter den seinen Umgang anfangs suchenden Zöllnern und Leuten zu Kapernaum mögen deren, die es also ansahen, nicht gefehlt haben. Jedenfalls, was würde geschehen seyn, wenn es möglich gewesen wäre, daß Christus die bedrohte Grenzlinie nicht von Anfang so stark bewacht hätte? Wie bereitwillig war Pilatus, auf Jesu Seite zu treten! Mußte ihm nicht die offene Erklärung Jesu, daß ihm und den Römern die Macht von dem Gott Israels gegeben sey, gefallen, wenn auch die Anwendung dieser Erklärung und das Schweigen Jesu die Scheidelinie stark zog? Denn den Römern konnte es nur erwünscht seyn, die spröde Abgeschlossenheit Israels einer größern Liberalität Platz machen zu sehen. Die Einräumungen, die die Zöllner in Drangebung der levitischen Reinheit machten, waren gewiß den politischen Tendenzen des heidnischen Roms sehr willkommen.

Vom Standpuncte der weltlichen Klugheit und nach dem Sinne des Fürsten der Welt, wornach es auf das Gelingen und Erreichen der Zwecke, einerlei, mit welchen Mitteln, ankommt, konnte es also scheinen, als wenn es, nachdem die jüdische Fassung des Messiasplanes zurückgewiesen war, auf eine entschiedene Allianz Jesu mit dem heidnischen

Wesen herauskommen müsse. Der Zaun der Feindschaft, der im Gesetze zwischen Israel und den Heiden befestigt war, sollte ja niedergerissen werden. Das Heidenthum positiv zu gebrauchen, um das Judenthum zu schlagen, konnte um so mehr einen Hauptpunkt der Versuchung Jesu bilden, als derselbe nach höherer Verfügung des Vaters zwar durch sein menschliches Zuthun keine [illegible] Bundesgenossenschaft suchen und abschließen, den sich von selbst ergebenden Dienst aber hinnehmen sollte. Der Apostel Paulus versetzte später durch die von ihm ausgehende Berufung seine geistliche Sache aus dem Machtkreise des mosaischen Gesetzes vor das Forum des heidnischen Kaisers. So weit durfte Jesus damals nicht greifen. Denn wenn nicht seitdem die Offenbarung Gottes über Moses und dessen Volksinstitutionen hinaus weiter geführt gewesen wäre, so hätte auch Paulus durch die selbsteigne Versetzung vor das fremde heidnische Gericht und durch die Absicht, sich und seine Sache damit zu schützen, religiöses Unrecht gethan.

Es wäre unnatürlich, ja unvollkommene Kurzsichtigkeit gewesen, wenn Jesus es nicht hätte in sein Bewußtseyn treten lassen, wie nahe die Versuchung lag, diesen heidnischen Hebel zu gebrauchen, ihn selbstthätig in seine Hand zu nehmen, um das ihm widerstehende Judenthum damit niederzubrechen, und um seinen Plan zu erreichen, sich einiges Heidenthum gefallen zu lassen. Das Beispiel der römischen Kirche mit ihrer Nachgiebigkeit gegen heidnische Ceremonien und Gewohnheiten der Völker und das Verfahren der Jesuiten bei der indischen Mission beleuchten uns die Versuchung, die der Heilige Gottes an seiner viel schwierigeren Stelle am Anfange seines Werkes sofort überwunden hat. Die besonnene, unbeirrte Art und Weise, wie derselbe erst Gemeinschaft macht mit dem kananäischen Weibe, nachdem es, so zu sagen, Israel Satisfaction gegeben und in dem bekannten Ausspruche demselben gehörig den Vorzug vor allen Heiden zuerkannt, zeigt von der Festigkeit,

mit welcher derselbe seine Stellung durchgehalten hat. Daß Joh. 12, 20 ff. ein Jünger es auf den andern schiebt, Jesu den Wunsch der Griechen, ihn zu sehen, wenn sie auch Proselyten des Thores seyn mochten, mitzutheilen, daß es Johannes für bedeutsam genug hält, diesen Hergang zu erwähnen, scheint mir davon zu zeugen, daß den Jüngern diese Stellung sehr bekannt war. Auch scheint mir Johannes darum von der Vorlassung der Griechen nicht zu berichten, weil Jesus sie aus dem in Rede stehenden Grunde nicht vorgelassen hat.

Wir treten der Würde Jesu gewiß nicht zu nahe, wenn wir sagen, daß derselbe sich damals auch dem Heidenthume gegenüber habe orientiren müssen. Bei der entscheidenden Prüfung vor seinem Auftreten mußte die Sachlage auch nach ihrer weltlichen Auffassung und Empfehlung sich objectiv in sein heiliges Bewußtseyn drängen. Obgleich ihm, dem Sieger, dem die Macht gegeben, sich der Feind nur naht, um besiegt zu werden, so zeigt der Heiland doch auch sonst, Matth. 16, 22. 23., wie groß seine heilige Empfindlichkeit ist falschen Zumuthungen gegenüber, die seinen Weg verkehren wollen. Die hinter dem Drängen des natürlichen Lebens redende böse Geistesstimme hat er denn auch hier nicht anders verstanden, denn als eine Zumuthung des Teufels, ihn anzubeten. Denn die alleinige Anbetung des unsichtbaren lebendigen Gottes war Israels Panier und heiliges Abzeichen, in welchem sein Unterschied von allem Heidnischen sich am merklichsten hinstellte. Ungeachtet alles Verderbens in Israel konnte der Heilige Gottes die heilige Grundlage desselben nicht preisgeben. Den im zweiten Gebot auch ins äußere Völkerleben vorgeschobenen Posten der Wahrheit, mit dem Israel alles Heidenthum schon im alten Bunde überflügelte, hätte der Herr verkennen und aufgeben müssen, wenn er gegen positive Einräumungen positive Hülfe von der heidnischen Weltmacht hätte empfangen wollen.

Denn jedes Volk steht unter dem sich über Alles erstreckenden Einflusse seiner Gottesverehrung. Man vergleiche [illegible] überwiegend Jüdisches und ein überwiegend [illegible]. Bei jeder Einräumung und Anlehnung [illegible] wäre der Heiland unter die [illegible] abgöttischen Cultus [illegible] der rechten Volkstafel, der [illegible] der alttestamentlichen Offenbarung berei- [illegible] entzogen.

[illegible] Anbeten nicht vom äußerli- [illegible] sondern zunächst von der geistigen [illegible] den von Abgötterei beherrsch- [illegible] und cultusmäßi- [illegible] der messianischen [illegible] Zeit, von dem versuchenden [illegible] Reich unter allen Heiden [illegible] gefallen zu lassen, ja [illegible] anzuerkennen für die [illegible] Gottes, — das glaube ich im [illegible] zu haben; denn ich [illegible] Exegeten gibt, die [illegible] die Anbetung von einer [illegible] überhebe ich mich [illegible] solcher Ansicht die [illegible]. Und auch dieses, [illegible] Wahrheit und Irr- [illegible] stehen hat, [illegible] einigen gemacht hat, [illegible] Versuchung sich in [illegible] glaube ich noch [illegible] Deutung und Schwa- [illegible] noch hinzu, daß, [illegible] ihn als einem [illegible] 1 Korinth. 5, 5. [illegible] dem Satan".

Wie ich dafür halten muß, daß in der vorhin erklärten Versuchung der Heiland in Gedanken auf den hohen Berg versetzt wird, von welchem die Rundschau über alle Reiche der Erde ihm eröffnet wird, so muß ich auch bei der nun zu gebenden Erklärung der bei Matthäus an zweiter, bei Lukas an dritter Stelle stehenden Versuchung die Hinaufführung auf des Tempels Zinne gleicherweise als eine Gedankenvorspiegelung ansehen. Bei einer Verhandlung in der Vorstellung hat eine solche Scenerie ihren richtigen Sinn. Man sollte, wenn von der Kugelgestalt der Erde nicht zu reden ist, dem besonnenen Jesus doch die Unterstellung, daß die Erde von einem Menschenauge in der Wirklichkeit überschaut werden könnte, nicht zur Last legen. Auch hat Jesus auf mehr schlichten Verstand der Seinen gerechnet, als daß wir uns hoch darüber verwundern dürften, wie er doch so bald oben auf der höchsten Frontspitze des Tempels sich habe befinden können. Denn die hier genannte Zinne kann keine andere als eben die des Hauptgebäudes seyn. Die Brustwehr eines jähen Vorsprungs oder einer Vermauerung des jäh abgesetzten Höhenterrains kann unmöglich gemeint seyn. Nur könnte man mir, wenn ich es bei den zwei letzten Versuchungen also mit dem Schauplatze halte, vielleicht die Consequenz aufnöthigen wollen, es auch bei der ersten mit der Hinausführung in die Wüste also nehmen zu müssen. Denn nicht allein der Ausdruck bei Mark.: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, sondern noch vielmehr bei Luk.: ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι, könnte dafür zu sprechen scheinen, daß auch hier bei der allseitigen Ueberdenkung seines Plans der Heiland sich in Gedanken habe in die Wüste versetzt gesehen, und alle weiteren Umstände nur auf gedankenmäßigen Unterstellungen beruhen. Ist das aber der einzige Fehler meiner Auffassung, daß ihr diese Consequenz fehlt, so will ich diesen Vorwurf einmal auf mich kommen lassen.

Sowohl die sprachliche Darstellung innerlicher Dinge

und Seelenvorgänge, als die sprachliche Auffassung äußerlicher geschichtlicher Dinge und ihrer Motive sucht überall leicht ihr naturgemäßes Bild, ihr phantasievolles Symbol. So ist es bei den bilderreichen Orientalen und Romanen, und so ist es bei den nüchternen Deutschen, unter denen man neulich von einer Revolution in Schlafrock und Pantoffeln geredet hat. Ich erinnere an Ausdrücke wie Hinstellung auf offenen Markt, Schaustellung vor der ganzen Gemeinde, die ja bei Weitem nicht immer buchstäblich zu nehmen sind. Könnte nicht, um unserm Gegenstande näher zu kommen, Jemand nach Matth. 23. sagen, Christus habe die früher vom Berge in der Wüste gepredigte Opposition gegen die Israel beherrschende Schriftgelehrsamkeit zuletzt bis unter die Fenster des Hohenpriesters, ja von der Zinne des Tempels gepredigt. Die Grenze zwischen dem Eigentlichen und Uneigentlichen ist in solchen Darstellungen eine unbestimmte. So gibt es unter den Ausdrücken des Heilandes auch solche, in denen das Symbolische und das Buchstäbliche nicht streng gesondert ist. Analog dem alttestamentlichen symbolisch kurzgefaßten Vergeltungsgesetze: Auge um Auge, Zahn um Zahn, bildet der Herr die neutestamentliche Regel, zum Rock auch den (werthvolleren) Mantel zu geben, zum geschlagenen rechten auch den linken Backen darzubieten. Die Möglichkeit, daß dieß auch in buchstäblichem Sinne vorkommen kann, ist nicht ausgeschlossen, aber die Hauptsache ist, einen symbolischen Ausdruck für ein ganzes Gebiet von Fällen zu haben. Aehnlich ist es nun auch hier mit der Zumuthung an den Heiland, sich von der Zinne herunterzustürzen. Bei den romantischen Vorstellungen, die die Juden sich vom Hervortreten des Messias machten, ist der buchstäbliche Sinn nicht ausgeschlossen, aber das Symbolische, das viel weiter Reichende des Ausdruckes ist nicht zu verkennen. Man sehe zu, ob, wenn das die Meinung bei dieser Verlockung war, Christus solle durch einen wundervollen Kunstsprung, für den des Tempels Zinne nicht

wegen der Bestimmung, sondern nur wegen der Höhe des Gebäudes vor allen gewählt worden, die Anerkennung seiner Sendung gewinnen, das hervortretende Unwürdige, das Histrionische der Zumuthung nicht ganz anders würde zurückgewiesen worden seyn.

Im Allgemeinen schien als Regel feststehen zu sollen, daß alles heilige Wirken in Israel, wenigstens das letzte und höchste des Messias, von seinem gesetzlichen Mittelpuncte, dem Tempel zu Jerusalem, unter der Autorität der zuerst gewonnenen Anerkennung der dort bestellten Pfleger und Vorgesetzten der heiligen Angelegenheiten, ausgehen müsse. Den diese Frage betreffenden Vorgang in seiner Seele hat der Heiland in dieser in Rede stehenden Versuchung uns offen gelegt. Nach Strauß ist von diesen Versuchungen nichts wirklich durch das Gemüth des Heilandes gegangen, da ja die Sage sie später erdichtet haben soll. Nach Schleiermacher sind diese Dinge allerdings durch Jesu Seele gegangen, allein später und rein reflexionsmäßig, ohne daß dem Worte, Bilde und unterstellten Affect je wirklich eine entsprechende Erfahrung in seinem Leben zu Grunde gelegen. Wir behaupten dagegen, daß gerade dadurch, daß Christus uns so viel möglich die Schlagworte in der prägnanten Weise, wie sie sich nach der skizzenhaften Art innerer Gedankenvorgänge ihm dargeboten, und wie sie in dem Flusse des inneren Lebens Gestalt gewonnen, hat wiedergeben wollen, die verschiedenen Versuchungen ihr auf den ersten Blick Räthselhaftes an sich tragen, weßhalb es die Aufgabe des Exegeten ist, durch Zurückversetzung in den Horizont der Zeit und der augenblicklichen Lage Jesu den vollen Zusammenhang zu gewinnen. Wenn wir schon immer in der Seele unserer Mitmenschen, indem wir sie anreden, etwas lesen und voraussetzen, so ist es nicht zu viel behauptet, wenn wir voraussetzen, der Teufel habe bei dieser Versuchung in der Seele des Heilandes gelesen: sein nach der gemeinen Erwartung zu Jerusalem beginnen sollendes Auftre-

ten ist für seine Person und Sache zu gefährlich; gerade in dem Sinne, wie er den Messiasplan im Kampfe gegen die Schriftgelehrten, im Gegensatze gegen die Machthaber zu Jerusalem ausführen will, ist es bedenklich, von Jerusalem seinen Ausgang zu nehmen, oder, um es im Bilde der Versuchungsgeschichte zu sagen, sich von den Zinnen des Tempels aus in seine messianische Laufbahn zu stürzen. Denn dieß, mit Hintansetzung aller sich daran knüpfenden Gefahren und Conflicte, statt von der Grenze des Landes und von der Gewinnung der niederen Stände des Volkes aus seine feste Stellung zu erlangen, mitten unter die Priester und Schriftgelehrten sich zu werfen, ist der volle Sinn dieser Versuchung. Denn es liegt einestheils im Geiste der Welt, sich der mit Muth und Aufopferung zu bestehenden Gefahr nach eignen Gedanken mit allerlei Klugheit und feigen vorgeschützten Stücken, zu entziehen, anderntheils aber die Gefahr, die pflichtmäßig mit Vorsicht zu vermeiden ist, mit tollkühnem Muthe zu provociren.

Neben die Frage über Jesu Verhältniß zu dem derzeitigen Judenthum und Heidenthum mußte diese dritte Frage über das Verhältniß seines ersten Anknüpfens mit den verschiedenen Ständen in seinem Volke sich stellen. Mit der Hauptstadt in Einem Schlage das ganze Land zu erobern, war der dem fleischlichen Sinne und den gemeinen Messiaserwartungen des Volkes am meisten zusagende Weg; denn alle Hülfe der Allmacht Gottes, die dem Frommen verheißen ist, schien um so viel mehr dem Messias zur Verfügung gestellt seyn zu müssen. Wenn man nicht sagen will, daß der Heiland nicht habe in den Fall kommen können, zwischen dem Einen und dem Andern in menschlicher Weise sich zu entscheiden, so hat er auch im schweigenden und hingebenden Moment der Prüfung diese Auffassung an sich herankommen lassen müssen. Nur durch solches Verhalten kann das den verschiedenen Kreisen der Gemeinschaft verpflichtete Individuum seine Pflicht begreifen und die Wahr-

heit herausfinden. Daß die Entschließungen Jesu nicht im Voraus in gerader Linie für alle Fälle haben feststehen können, geht aus dem dieser Versuchung analogen Vorgang Joh. 7, 10. genügend hervor. Seine Brüder drängen ihn, nach Jerusalem zu gehen. Die Entscheidung schwankt bei demselben nicht allein, sondern ändert sich auch nach den nur kurze Zeit von einander getrennten Erwägungen. Das gehörte zur vollkommenen Menschheit des Erlösers. Denn die Gemeinschaft ist etwas dem Individuum von außen Gesetztes, und das Wohlverhalten gegen dieselbe kann nicht reinweg von innen bestimmt werden. Wie große Vorsicht übrigens Jesus in Bezug auf Jerusalem sich von Anfang zur Pflicht machte, ist uns bei seinem ersten Auftreten daselbst, Joh. 2, 24., ausdrücklich gesagt.

Inwiefern rein objectiv von den verbis ipsissimis des Teufels in buchstäblichem Sinne nicht die Rede seyn kann, ist schon erklärt. Den Geistreichen ist der Teufel geistreich, den Lebhaften ist er lebhaft, und den Phantasiereichen ist er phantasievoll. Ich erinnere an Hamann: in welches allegorisch gedeutete Schriftwort würde er die an ihn herangekommene, mit frommen Gründen gleißende Versuchung nach der wirklichen Gestaltung in seinem Gemüthe uns haben mittheilen müssen, wenn er diese geheimen Acten genau hätte offen legen sollen? Denn ich möchte nicht annehmen, daß Jesus hauptsächlich aus dem Joh. 16, 4. angegebenen Gesichtspuncte, wegen der noch nicht Alles ertragenden Schwäche der Jünger, in seiner Darstellung damals, als er die Versuchungsgeschichte erzählte, in dem ebensowohl auf physische, als auf von den Menschen kommende Gefahr deutbaren Bilde der zuletzt erklärten Versuchung die wirkliche Sache etwas habe verdecken wollen.

So ergeben sich drei Stücke, auf welche die Versuchung sich bezogen hat, die an dem Wendepunct im Leben Jesu, wie Jeder eingestehen wird, die Hauptfragen gebildet haben müssen. Ueber das Wesen seines Werkes selbst hat

derselbe damals nichts erst festzusetzen und sich klar zu machen gehabt. Daher handelte es sich mehr um die Form, so zu sagen, um das Methodologische seines Auftretens, und wir finden demgemäß die Versuchung sich bei ihm einstellen bei der Entscheidung der Frage nach ihren drei Seiten, wie er sich mit seinem ewigen Testament zu seiner Zeit mit der damaligen geistigen Weltlage von vornherein zu stellen habe. Dieß klar zu machen, ist das Ziel meiner Auseinandersetzung gewesen. Ob, wer diese sich mir ergebenden geschichtlichen Ausgangspuncte der Versuchung Jesu ganz annehmenswerth an sich findet, die exegetischen Mittel, die ich zu meinem Zwecke gebraucht habe, verwerflich oder bedenklich finden dürfe, muß ich der unbefangenen christlichen Erwägung und dem theologischen Gewissen der Mitforscher anheimgeben.

# Gedanken und Bemerkungen.

## 1.

# Eine Apologie des Heidenthums und Streitschrift wider das Christenthum,

von

einem Brahmanen [a]).

Alle Menschen beobachten, nachdem sie zuvor Untersuchungen angestellt, religiöse Satzungen. Welcher Religion auch Jemand seyn mag, er ist überzeugt, daß er durch seine Religion selig werde. Leute anderer Religion mögen kommen und viel reden, aber um deßwillen wird kein Mensch seine eigene Religion verlassen und die ihrige annehmen. Es mögen daher über diesen Gegenstand alle möglichen Bücher geschrieben und veröffentlicht werden, von wem sie wol-

a) Mitgetheilt vom Diakonus Paret in Brackenheim (im Würtembergischen). Verfasser derselben ist der Brahmane Mora Bhatta Dandekara; seine Schrift wurde durch eine Disputation veranlaßt, welche J. Wilson 1831 mit mehreren Brahmanen gemäß einer von diesen an ihn ergangenen Aufforderung gehalten hatte. Der Titel der Schrift ist: Hindu-dharma-sthâpana, und J. Wilson hat sie mit einer englischen Uebersetzung (Translation of the „verification of the Hindu Religion") und einer ausführlichen Widerlegung *) 1832 in Bombay herausgegeben. Anm. d. Uebers.

*) Einer Widerlegung bedarf es unter uns und namentlich im Bereiche dieser Zeitschrift nicht. Wer die Ausführung des Brahmanen auch nur mit einem bescheidenen Maße christlicher Erkenntniß liest, wird wahrnehmen, daß sie indirect und wider Willen vielmehr ein Zeugniß für das Christenthum ablegt, als gegen dasselbe.

Anm. d. Redaction.

len, — es dient zu nichts. Aber unter den Hindus hat allmählich das Wissen abgenommen; Unkenntniß des Wesens der Religion und der Merkmale ihrer Wahrheit oder Falschheit wird immer allgemeiner: würden wir in einer so bedenklichen Zeit schweigen und auf das, was Leute von einer anderen Religion veröffentlicht haben, nicht antworten, so würde dieß in nicht langer Zeit die schlimmsten Folgen haben. Aus diesem Grunde schreibe ich, so gut ich's vermag, diese Abhandlung. Ueber die Wahrheit oder Unwahrheit ihrer Behauptungen möge Gott selbst entscheiden.

In den kleinen mahrattischen Büchern, welche die christlichen Priester gegenwärtig zu schreiben pflegen, ist das Hauptthema in der Regel der Götzendienst (Idolatry). Da Gott keine unterscheidbaren Gestalten hat, so bezeichnen sie es als sinnlos, daß die Hindus ein Bild für Gott halten und als solchen verehren. Dieser Gegenstand muß daher zuerst näher erörtert werden. Nun sage ich: es gibt nicht einen einzigen Hindu, welcher ein Bild für Gott hält; jeder weiß vollkommen, daß es nur Einen Gott gibt und daß dieser gestaltlos und allmächtig ist. Warum also, wird man fragen, ein Bild verehren? Hierauf erwidern wir, daß alle Menschen von Natur stumpf, verdorben und unwissend sind. Obgleich bekannt ist, daß es einen Gott gibt, so ist dieser Gott doch nirgends zu sehen; wenn eine Sünde begangen wird, so ist nicht sogleich klar, daß er den Sünder in dieser Welt darum straft; alle Furcht vor ihm schwindet daher aus der Seele. Der König ist nirgends zu sehen, und wenn seine Unterthanen eine Uebertretung begehen, so wird sie nicht gestraft. Unter diesen Umständen müssen diejenigen selten werden, welche nicht bloß nach ihrem eignen Gutdünken leben wollen. Würde den Menschen in ihren weltlichen Verhältnissen und Genüssen nicht eine Beschränkung auferlegt, so würden durch die verführende Kraft der Weiber, des Reichthums u. dergl. beinahe alle von ihrem Glauben abfallen. In Erwägung alles dessen,

mit Rücksicht auf das Wohl des Volkes, haben die heiligen Bücher Bilderverehrung erfunden und für die Masse viele religiöse Gebräuche vorgeschrieben. Man sehe nur auf die Sitten und das Betragen derjenigen, deren Religion keine derartigen Gebräuche enthält, und man wird auf einmal sehen, ob Bilderdienst u. dergl. von Nutzen sey oder nicht. Daß Gott dem Bilde gleich sey, meint Niemand, aber indem er sich die Vorstellung davon bildet, bringt er doch jeden Tag eine kurze Zeit mit Gottesdienst zu und erlangt so Frieden der Seele. Wird dieses Verfahren fortgesetzt, so wird endlich die wahre Gotteserkenntniß erlangt und die Seele von der Welt abgelenkt. Dann sieht man allerdings ein, daß solche Gebräuche unnütz sind, und gibt sie demnach auf. In den heiligen Büchern werden auch Belehrungen über die rechte Zeit und Art ertheilt, wo und wie man sie aufgeben soll, und Viele haben sie auch wirklich aufgegeben. Wo aber eine der ihrigen ähnliche Geisteskraft noch nicht erlangt worden ist, was würde es da Einem helfen, wenn er mit dem Munde Weisheitslehren ausspräche und doch nur nach den Eingebungen seiner Begierden lebte? Wenn in der Bilderverehrung und den religiösen Gebräuchen, welche sich auf den Leib und Anderes beziehen, keine Tugend liegt, welche Tugend soll dann in dem bloßen Gerede liegen? Die Tugend in jedem Gebiete hängt daran, daß der Geist fest darauf gerichtet ist. Diejenigen, welche diese feste Seelenrichtung erlangt haben, sind in der That selten. Wo noch ein schönes Weib, Reichthum und Ehre begehrt, der Zorn nicht unterdrückt, ein eigennütziger und selbstsüchtiger Zweck durch Mittel des Betrugs verfolgt wird, — wo dieß der Fall ist, da wird das bloße Reden von Gott mit dem Munde nie und nimmer einen Anspruch auf den Namen eines Heiligen geben.

Der Hauptgrund, aus welchem Bilderverehrung vorgeschrieben wird, ist folgender. Wie ein Gefäß, das voll ist, nichts weiter in sich einläßt, so kann die Seele, welche mit

Verlangen nach weltlichen Dingen erfüllt ist, die Liebe zu Gott nicht in sich einlassen. Daher muß jenes Verlangen ausgetrieben werden. Die Austreibung jedoch ist wegen der Unstetigkeit der Seele ungemein schwierig. Es wäre eben so leicht, einen Affen zu überreden, daß er ruhig bleiben soll, als die Seele dazu zu vermögen, sich in Ruhe zu begeben. Die Seele kann nicht einen Augenblick ohne einen Gegenstand bleiben, dem sie anhängt, und zwar sind es bloß sichtbare Dinge, denen sie anhangen mag. Nun ist Gott ohne Form und Gestalt: wie kann also die Seele ihm anhangen? In den heiligen Büchern sind darum reine Gegenstände bezeichnet und gebildet, und es ist die Aufmerksamkeit der Seele auf sie hingelenkt worden, um sie von den unreinen zu trennen. Zu diesem Zwecke wird das vierarmige Bild Gottes und werden andere Bilder ähnlicher Art gebraucht, und mittelst ihrer werden die bösen Gedanken aus der Seele vertrieben. Gleichermaßen muß die Seele immer thätig seyn, und darum sind die mit dem Bilderdienste verbundenen Ceremonien vorgeschrieben, um ihr Beschäftigung zu gewähren. Aus diesen Uebungen entspringt ein Verdienst, und mittelst ihrer erhält die Seele die Kraft, ihre Betrachtung auf den unsichtbaren Gott zu richten; ist dieß einmal der Fall, so ist das glückliche Ergebniß ununterbrochene Freude, welche wir mit dem Worte Moksha bezeichnen.

Wir wollen nun betrachten, wiefern der Bilderdienst und andere gute Werke Verdienst erzeugen a). Ein Beweis hierfür ist die Erklärung, welche die heiligen Bücher hierüber geben. Wenn ein wahrheitsliebender Mann nach einer Reise in ein fernes Land uns von den wunderbaren Dingen erzählt, die er dort gesehen, z. B. daß er Zwillinge gesehen mit aneinander gewachsenen Körpern, so glauben

a) Ist in dem allgemeinen Sinne zu nehmen: Gott gefallen.
D. Uebers.

wir ihm sogleich; denn man muß zugeben, daß der Beweis aus dem Zeugniß eben so gut eine wahre Erkenntniß geben kann, als der Beweis aus der Sinnenanschauung oder aus Schlüssen. So verhält es sich sogar bei menschlichem Zeugnisse: wer wollte also jenes göttliche Zeugniß verdächtigen oder verwerfen, welches Brahma, der ursprüngliche Männliche, gegeben hat? Als noch nichts war, als der Eine immaterielle Gott, konnte der, welcher von ihm entsprang, sein Daseyn nichts Anderem verdanken, als der einfachen Kraft der Gottheit. Man muß daher zugeben, daß er, völlig Gott, in unterscheidbares und sichtbares Daseyn eintrat. Welch' eigensinnige, hohlköpfige Geschöpfe sind demnach die Menschen unserer Tage, welche sein Zeugniß verdächtigen oder verwerfen! a)

Ich bringe jetzt einen Beweis aus der Vernunft. Verdienst entsteht, wenn man Gott gefällt. Nun ist aber Gottesdienst und Aehnliches ein Mittel, ihm zu gefallen. Ein Beispiel! Ein Bekannter von dir ist in einem fernen Lande oder in deinem eignen. Du nimmst eine andere Person und gibst ihr den Namen deines Freundes oder machst ihr, ohne Namengebung, aber indem du jenen im Sinne hast, Speisen, Kleider u. dergl. zum Geschenk, so wird dieß ohne Zweifel der eigentlich damit gemeinten Person gefallen. Umgekehrt, setzest du dich nieder und stößest mit dem Fuße gegen einen Stein, wobei du den Namen einer bestimmten Person nennst und Scheltworte aussprichst, so wird dieß Betragen, wenn sie es erfährt, ihr gewiß mißfallen. Verhält es sich also bei beschränkten Menschen, wird nicht Gott, der vermöge seiner alle Dinge umfassenden und durchdringenden Kraft unsichtbar gegenwärtig ist, und dem zu Ehren

---

a) Hier ist offenbar die Kosmogonie von Manu's Gesetzbuch I, 5ff. vorausgesetzt. Die Gottheit Brahma's (in der männlichen Form, daher der erste Männliche, der aus dem unpersönlichen Brahma als Neutrum entsprang) wird darum bewiesen, weil er als der letzte Urheber der heiligen Schriften gilt. A. d. Uebers.

der Bilderdienst u. dergl. eingerichtet wurde, — wird nicht dieser allwissende, gnädige und gütige Gott an den genannten Diensten ein Gefallen finden? Das vorhin gegebene Beispiel ist freilich nur in Einer Hinsicht anwendbar: man muß den Vergleichungspunct allein festhalten.

Wenn ein König seinen Unterthanen gewisse Befehle zugesandt hat, so sichert ihnen Gehorsam gegen dieselben Wohlergehen, Ungehorsam bewirkt das Gegentheil. Ebenso werden ihre Gemüther, wenn sie diese Befehle hören, von Freude, Betrübniß oder Furcht bewegt, wie die Umstände es mit sich bringen. Nun frage man, wer diese Gefühle erregt. Sagt man: der König, so läßt sich entgegnen, er sey ja nicht gegenwärtig. Der Befehl des Königs ist nicht der König selbst. Es muß deßhalb in dem Befehle selbst eine wunderbare Macht liegen. Wie in Arzeneien und vielen anderen Dingen verschiedenartige Kräfte liegen, so muß auch in der Bezeugung durchs Wort eine Kraft verborgen seyn. Gibt man nun zu, daß in menschlichen Worten eine Kraft liegt, so kann man nicht zweifeln, daß eine solche auch in den durchaus wahren und glaubwürdigen göttlichen Worten liege. So wird mittelst der Mantras [der Gebete und Hymnen der Vedas] die Gottheit nach den in den heiligen Büchern niedergelegten Versicherungen in das Bild hineingerufen und der immaterielle Gott erhält dadurch einen freilich unsinnlichen, idealen Leib. Hat er so einen Leib bekommen, so wird er nach den heiligen Büchern als körperbegabt behandelt, und wenn er das sieht, so macht es ihm Vergnügen. Daher kommt das Verdienstliche. So schließen wir also, daß man durch die rechte Bilderverehrung und die Vollbringung ähnlicher guter Werke Gott finden und genießen kann. Diese Folgerung läßt sich unmittelbar aus den heiligen Büchern herleiten, aber auch durch die Vernunft kann sie festgestellt werden. — — —

Zur Beseitigung der Unwissenheit, in welcher die Seele des Menschen gefangen ist und durch welche es geschah, daß

diese ihr eigenes Wesen und das Wesen Gottes vergessen hat und von den Pfeilen der Begierde und Leidenschaft getroffen umherirrt, — zur Beseitigung dieser Unwissenheit und zur Herstellung der wahren Gotteserkenntniß werden in den heiligen Büchern Bilderverehrung und bestimmte Ceremonien vorgeschrieben. Man wendet ein, der Bilderdienst und das Ceremonienwesen, die jetzt unter den Hindu herrschen, und die Bilder der Götter selbst dienen nur dazu, die beklagte Unwissenheit und die aus ihr entstehenden Leidenschaften zu vermehren. Weisheit und Tugend könne nie auf diesem Wege erlangt werden, weil die Seele die Natur der Gegenstände annehme, mit denen sie viel umgehe. Solle daher die wahre Erkenntniß Gottes erlangt werden, so müsse die Aufmerksamkeit auf Gott gerichtet werden. Werde sie auf verschiedene Götterwesen gerichtet, so könne daraus die Erkenntniß des Einen Gottes niemals gewonnen werden. Auf diese Einwendung werden in den heiligen Büchern der Hindus manche Antworten gegeben, z. B. daß Gewohnheiten durch Gewohnheiten a) verdrängt, Werke der Hände durch Werke der Hände beseitigt, Einbildungen des Herzens wiederum durch Einbildungen des Herzens ersetzt, Gifte durch Gifte neutralisirt werden müssen; aber eine vollständige Ausführung würde diese Schrift zu sehr ausdehnen. Indem ich deßhalb lediglich auf das gewöhnliche Verfahren der Menschen hinweisen will, erwähne ich nur die Mittel, welche andere Religionen anwenden und welche meine obige Antwort deutlich machen werden. Bei den Muselmannen spricht man nur von Einem Gott. Gleichwohl setzen sie ihr Vertrauen auf die Menschen, welche durch ihre wunderbaren Thaten ausgezeichnet waren, und sie sagen uns, daß ihr Gemüth dadurch kräftiger zu Gott hingezogen und auf ihn gerichtet werde. Ebenso verhält es sich mit vielen ihrer Ceremonien, welche denen der Hindus so sehr gleichen; ihre

a) Also bloß weltliche durch religiöse ꝛc. A. d. Uebers.

Bemerkungen darüber laufen darauf hinaus, daß sie ihnen behülflich seyen, die Seele dem rein geistigen Gott als dem letzten Ziele näher zu bringen. Unter den Anhängern der Lehre Christi wird zunächst nur Ein Gott gelehrt. Hernach aber wird dieser selbe Gott, sofern er die Erlösung der Geschöpfe, d. h. ihre Befreiung von aller Anhänglichkeit an die sichtbare Welt und den Zustand einer beständigen Richtung auf den geistigen Gott, bewirken will, unter drei Formen dargestellt, welche sie als Vater, Sohn und Geist bezeichnen. Diese Formen, für sich betrachtet, sind einander sehr unähnlich; die Anwendung dessen, was jede derselben von den anderen unterscheidet, auf den Einen wahren unsichtbaren Gott, der mit der höchsten Majestät begabt, mit allen Eigenschaften erfüllt und im Besitze aller Macht ist, kann nicht einen Augenblick geduldet werden (that which is distinctive of each of them cannot for a moment be tolerated if applied to the one true invisible God etc.). Z. B. der heilige Geist reinigt die Herzen der Menschen, d. h. derer, welche jene Religion annehmen, und man sagt zwar von ihm, er sey ohne Form und Gestalt, wie der Vater, in der That aber sind seine Gestalten zahlreich und mannichfaltig. Bisweilen wird er wie eine Taube. In anderen Fällen wird er wie ein Feuer. Sehen wir auf den Sohn, so finden wir, daß er bald unter der Form des Wortes existirt, bald wieder einen sterblichen Leib annimmt, der, gleich dem unsrigen, aus den fünf Elementen zusammengesetzt ist, und als Grund hiervon wird angegeben, daß er in seiner geistigen Daseynsform die Erlösung von Geistern, die in materielle Leiber eingeschlossen sind, nicht vollbringen kann. Nachdem er so einen Leib angenommen hat, geräth er in einen Zustand, der mit der Größe und Herrlichkeit Gottes unverträglich ist, — einen tadelnswerthen und ganz unziemlichen Zustand. Er wird in dem Schooße einer Mutter geboren, er wird ein kleines Wesen, wie jedes andere Geschöpf, er erfährt Freude und Leid des menschlichen Le-

bens, er leidet die Strafe eines Uebelthäters und stirbt einen schmählichen Tod; durch diese und andere Mittel erwirbt er sich die Gunst Gottes und so vollbringt er die Erlösung der Menschen. Die Anhänger dieser Lehren behaupten, daß, während alles dieß geschieht und alle diese Gestalten angenommen werden, die Einheit Gottes doch unzerstört bleibt und das Alles ihm viele Herrlichkeit verschafft. Dieß ist ihr offenes Glaubensbekenntniß. Wenn nun diese drei Gottheiten die Seele nicht verwirren, sondern das Geschöpf vielmehr in der Verehrung des Einen Gottes befestigen, wie soll der Dienst Râma's, Krishna's und anderer Götter eine stets wachsende Verwirrung in unseren Seelen anrichten? Warum soll nicht mittelst ihres Dienstes der Geist die Kraft erhalten, seine Betrachtung auf den rein geistigen, gestaltlosen, Alles erhaltenden, unendlichen Gott zu richten? Man wird einwenden, wir verehren diese Götter durch das Medium der Steine, des Wassers, der Bäume und Thiere, und so verlieren sie ihre Größe und Erhabenheit. Ich antworte: durch das Medium dieser Dinge haben sie sich den Menschen in Liebe geoffenbart, ohne von ihrer Ehre etwas zu verlieren, wie sollen sie also etwas von dieser Ehre verlieren, wenn man sie durch dieses selbe Medium anbetet? Wenn der beklagte Verlust wirklich stattfände, wie könnte Gott uns befehlen, ihn durch dieses Medium anzubeten? Wenn die Behauptung Gott nicht entehrt, daß der berauschende Saft der Traube und die Brodfrucht (die aus der Erde entspringt, die nichts als Erde ist und, nachdem sie gegessen worden, zuletzt das Allerschlechteste wird) Theile seines Leibes seyen, wie kann es seine Ehre beflecken, wenn man sagt, daß im Feuer, in der Kuh, dem Shaligram (dem heiligen Steine) und andern so heiligen und reinigenden Dingen seine Herrlichkeit wohne? Diese Schlußfolgerung, möchte man sagen, scheint gut zu seyn, aber wenn Bilderdienst, Waschungen und die begleitenden Ceremonien und andere Gebräuche dieser Art den Zweck haben, das Andenken an

Gott frisch zu erhalten, die Erkenntniß seines wahren Wesens zu gewähren und die Seele von verunreinigenden Gegenständen fern zu halten, so gebt der Aufmerksamkeit ihre Richtung auf diejenigen Gegenstände, welche die Größe, Macht, Weisheit, Güte und andere Vollkommenheiten Gottes offenbaren, auf die Sonne, den Mond und die zahllosen Sterne, auf die großen Fische des Meeres und der Flüsse, auf die Berge und Wälder und die wunderbaren Geschöpfe, die sie bewohnen, auf die Bäume, die Metalle und andere Dinge, welche die Hand der Natur selbst geschaffen hat. Mit Uebergehung von dem Allem in ein Zimmer treten, die Thüre schließen, ein Stück bemalten Steins oder ein Stück Metall oder dergl. nehmen, niedersitzen, es Gott nennen und mit vielen Anrufungen ehren, was hat das für einen Sinn? — In dieser Hinsicht berufen wir uns auf den Jesus Christ, den ihr für euern Erlöser haltet und der deßhalb allwissend seyn muß. Er wird in dieser Frage sich auf unsere Seite stellen und euch die verlangte Auskunft geben. Die Antworten, welche in unseren Büchern über diesen Gegenstand gegeben werden, sind wahrscheinlich zu schwer, als daß ihr sie verstehen könntet; ich führe sie daher nicht an, sondern nehme etwas, was ihr eher begreifen werdet. In euren Büchern werden die Eigenschaften und die Macht Gottes beschrieben. Wenn das Lesen hiervon oder das Sprechen darüber genügt, das Andenken an Gott zu erhalten und die Entfernung der Sünde zu sichern, oder wenn der Anblick und die Betrachtung der Sonne, des Mondes und der anderen Geschöpfe diese Wirkung hat, warum befiehlt euch euer Erlöser, im Verborgenen oder an einem bestimmten Orte zusammenzukommen? — — Und warum sagt er euch, ihr sollet von Zeit zu Zeit euch versammeln, ein Stück Brod nehmen und, indem ihr ein paar Worte murmelt, es verzehren? Warum befiehlt er euch, geistige Getränke zu euch zu nehmen? Warum verlangt er, ihr sollet Wasser auf den Kopf gießen? Wie? Brod, Wein, Wasser sind lauter

materielle Dinge und können nur auf den materiellen Leib einwirken. Wie können sie aber auf die Neigungen, den Willen und andere Eigenschaften der Seele oder auf die Seele selbst, das reelle Lebensprincip, das seinem Wesen und Daseyn nach über alle Materie erhaben ist, einen Einfluß ausüben? Wie können diese Dinge für den Menschen etwas Verdienstliches und Heiligendes haben, und wie kann er mittelst derselben Eigenschaften erhalten, welche ihm auf den Stand der Gottesnähe und die Befreiung von der Materie Anspruch gäben? Das ist rein unmöglich. Dennoch, trotz allem dem verlangt Christus von euch, diese Ceremonien zu beobachten, und wer sie nicht beobachtet, sondern nur sein Vertrauen auf Christus setzt, ist nicht sein Verehrer und Niemand nennt ihn so. Mittelst dieser Ceremonien also wird der Dienst Christi, d. h. Reinheit des Herzens, verwirklicht. Der göttliche Befehl, von welchem wir sprechen, ist nicht gegeben ohne eine Verheißung und wird nicht vollzogen ohne eine Belohnung. Wenn also diese unbedeutenden Ceremonien bei nur gelegentlicher Verrichtung so Treffliches wirken, warum sollte nicht der, welcher die mit Bilderverehrung und Besuch der Wallfahrtsorte verbundenen, den genannten ganz gleichartigen, nur unvergleichlich bedeutsameren Ceremonien verrichtet, von dem Zustande der endlichen Beschränktheit befreit und der göttlichen Natur theilhaftig werden? Wenn jene reinen geistigen Getränke und andere Naturgegenstände Heiligkeit verleihen können ohne die geringste Beimischung von Berauschung, wie soll eine Vergrößerung der Unwissenheit entstehen aus dem Gebrauche der reinen Wasser des Ganges, oder des durch die Berührung der Füße Krishna's geheiligten Wassers, oder aus der Betrachtung seines Bildnisses und der Bildnisse der andern Götter? Sagt man, jener Wein und jenes Brod sollen bloß Zeichen des Leibes und Blutes Christi seyn, oder mit anderen Worten, man gebrauche sie nur, um seine Lehre der Seele einzuprägen, und die an Chri-

stum Gläubigen werden durch das Verdienst selig, das er durch Verwundung seines Leibes und Vergießung seines Blutes erwarb, so dient dieß nur zur Bestätigung unserer Behauptung. Wenn der Gebrauch dieser Mittel solche Wirkung hat, warum sollte durch Verehrung der Bilder Râma's, Krishna's und anderer unser Gedächtniß nicht unterstützt werden? Wenn wir durch unsere eigenen guten Thaten die Seligkeit nicht erlangen können, so bewirken die guten Thaten Krishna's, wenn wir ihn in Einfalt anbeten, diese Seligkeit für uns. — Hinsichtlich dieses Punctes pflegen unsere Gegner zu fragen: Wann verrichtete Krishna irgend gute Thaten? Sein Benehmen, sagen sie, ist durchaus sündhaft, keine Spur von Rechtschaffenheit ist darin zu finden. Wir antworten: So verhält es sich nicht bei ihm allein. Das Benehmen aller der zahlreichen Götter, welche von dem Einen Gott entsprungen und doch nicht mehr als Ein Gott sind (wie es nur Einen Gott gibt, obwohl man Vater, Sohn und heiligen Geist unterscheidet), gleicht in vieler Hinsicht dem des Krishna. Seine Entwendung der Kuhheerden, sein Ehebruch, Siva's todbringendes Fluchen und unziemliches Betragen gegen Pârwatî, Brahma's Liebeshandel mit seiner eigenen Tochter, Râma's wahnsinniges Umarmen der Bäume, als er, seine Gattin suchend, Sîtâ! Sîtâ! rief, Parâshara's Umgang mit einer Fischerstochter — solche schändliche Handlungen wie diese, sagt ihr, führt ihr an und stellt sie auf Eine Linie mit den guten Thaten Christi? Was hat das Hören solcher Erzählungen Verdienstliches? Und Herzensreinheit kann ohnedem daraus nicht im mindesten gewonnen werden. Wie durch Hören von Liebesliedern die Lust entflammt und durch die Erzählung der Streiche Sindia's und Holkar's der Geist aufgeregt wird, so wird durch die Erzählung der genannten Thaten der Götter nur die Unsittlichkeit gereizt. Auf diesen Einwand erwidern wir, daß alle diese Thaten eben so viele tugendhafte Handlungen der Götter waren, die sie verrichteten.

Wir behaupten weiter, daß durch das Anhören und Erzählen derselben die Unwissenheit der gefangenen Seele und ihre daraus folgende Unterwerfung unter die Leidenschaft entfernt wird, und daß sie daher eben so viel Kraft wie die Bilderverehrung selbst in sich haben, in der Seele reine und heilige Stimmungen hervorzubringen. Näher betrachtet, sind diese Thaten sogar weit besser als jene von euch erwähnten guten Handlungen Christi. Nur euch, die ihr sie von vorne herein scheel ansehet, erscheinen sie lasterhaft. Höret also den Beweis. Gute und schlechte Handlungen kennt man an ihren Erfolgen. Die Handlung, deren Erfolg nach der Entscheidung der heiligen Bücher ein guter ist, ist eine gute Handlung, und umgekehrt. Begeht man einen Diebstahl, so folgt Strafe darauf; darum ist der Diebstahl böse. Belehrung Anderer verschafft dem, der sie gibt, Ehre; darum ist das Lehren etwas Gutes. Ebenso ist der Tod die Folge, wenn man Gift nimmt, und der Körper wird erhalten durch den Genuß von Brod und Reis; deßhalb ist das Erstere schlecht, das Zweite gut. Sollte aber der Diebstahl Ehre verschaffen, Weisheit Strafe nach sich ziehen, Gift den Körper erhalten, Brod und Reis seinen Tod herbeiführen, wer würde dann sagen, es sey böse, wenn man einen Diebstahl begehe oder Gift esse, und wer würde die Mittheilung von Weisheit und das Essen von Reis und Brod gut nennen? Es mag Einer sich täuschen: er kann Gift für Reis und Brod, Brod und Reis für Gift halten; aber wenn er diese Gegenstände gekostet hat, so ist er auch mit ihrer wahren Natur bekannt geworden. Ebenso sehen auch Viele, befangen in Täuschung, die Thaten Râma's, Krishna's und der andern Verkörperungen als tadelnswerth an, während sie denjenigen, die sie recht ansehen, als lehrreich und rettend erscheinen. — — Daß Krishna einen Ehebruch beging, daß Râma, seine Gattin rufend, im Walde umherrannte, daß auch der große Seher Parâshara einen Ehebruch beging, haltet ihr für wahre Begebenheiten. Nun

eben die Bücher, welche dieß berichten, erklären ausdrücklich, daß jener selbst für Einsiedler bei all' ihrer Reinheit und ihren heiligen Handlungen schwer erreichbare Zustand der völligen Befreiung [von der Materie] den ehebrecherischen Weibern, den Genossen Krishna's bei seinen Diebstählen und mehreren Andern verliehen wurde. Ha! Ha! Denn in dem Benehmen des anbetungswürdigen Râmachanda zeigt sich eine preiswürdige Wahrhaftigkeit, Freundlichkeit, Sanftmuth, Gehorsam gegen die Eltern in der bedenklichsten Lage, Edelmuth und eine unendliche Majestät. Die Einkörperungen vergessen niemals ihre eigenthümliche Natur (wie die Menschen, welche vergessen, daß sie Verkörperungen der Gottheit sind), und daher thut ihnen kein Uebel, das sie in Folge der Einkörperung befällt, irgend ein Leid, wie die Gottheit Christi dadurch nicht vermindert wird, daß er einen menschlichen Leib annimmt. Mit diesem Puncte unseres Gegenstandes seyd ihr daher wohl bekannt. So wisset denn, daß es nicht sinnliche Lust war, welche den Râma trieb, seine Gattin zu suchen, sondern er wollte dadurch zeigen, daß er bereit sey, für einen Solchen, den er im Herzen und Gemüthe trage, selbst das Leben zu lassen; das wollte er zeigen, dadurch zu Beständigkeit in seiner Verehrung antreiben und zugleich einige in dem Walde gebannte Geister erlösen. So haben auch seine anderen Handlungen ihren entsprechenden Zweck. Aus Parâshara's ehebrecherischem Umgange mit der Fischerstochter entsprang ein Sohn, dessen Preis die ganze Welt erfüllt, der das große Werk der Sammlung und Ordnung der Vedas und Sastras vollendete [Vyâsa]. Ein solcher Sohn konnte in einer gewöhnlichen, wenn auch noch so reinen und trefflichen ehelichen Verbindung nicht erzeugt werden. Warum soll man daher immer nur dabei stehen bleiben, daß es ein Ehebruch war? Gleichermaßen zeigen die Purâna's, wie alle anderen Handlungen der Götter von einem glücklichen Erfolge begleitet waren. Die einen dieser Handlungen zeigen die Unabhängigkeit und

Allmacht Gottes, andere, die unter den jedesmaligen Umständen nothwendig waren, zeigen das Gute und das Uebel, welches aus guten und lasterhaften Handlungen entspringt, um von jenen Muster zu geben und von diesen abzuschrecken. Wie kann man also behaupten, daß durch Anhören dieser Handlungen und durch ihre Betrachtung keine Reinheit des Herzens gewonnen werden könne? Sie sind unvergleichlich besser und um Vieles verdienstlicher als die Handlungen Jesu Christi. Dieß zeigt eine Vergleichung des Werkes Christi mit denen unserer Einkörperungen [verkörperten Gottheiten]. Eure Lehre ist, daß, da die Menschen durch ihr eigenes Verdienst die Seligkeit nicht erlangen konnten, Gott seinen Sohn zu ihrer Erlösung in die Welt sandte. So kam er denn, verrichtete rechtschaffene Werke, gab zuletzt sein eigenes Leben dahin und öffnete dadurch den Menschen die Thüre des Himmels. Offenbar also hat er, weil das zur Erlösung der Menschen erforderliche Verdienst durch ihre guten Werke nicht zu erhalten war, sein Leben hingegeben und jenes dadurch erworben. Gut: wenn also Werke Verdienst geben müssen, so ist es nutzlos, wenn man das Leben in Gefahr setzt, und kein Thor würde sich zu etwas so Nutzlosem anschicken. Unsere Lehre dagegen ist: Râma, Krishna und die anderen Einkörperungen haben zu ihrem Zwecke die Erlösung der Welt, aber, ohne daß sie ein Leiden durchmachten, das irgend mit dem Christi zu vergleichen wäre, und ohne sich, wie er, einem schmählichen Tode auszusetzen, sich nach Belieben auf der Welt zu thun gemacht (sported themselves at pleasure) und eben dadurch die Erlösung derjenigen bewirkt, welche bei ihrer Gnade Zuflucht suchten, sie verehrten, oder sonst mit ihnen in Verbindung standen. Sie mochten thun, was sie wollten, so waren alle ihre Handlungen voll Verdienst; sie hatten auch nicht nöthig, wie andere abhängige Geschöpfe, bestimmte Pflichten zu erfüllen und dadurch ein gewisses Maß von Gerechtigkeit zu erwerben. Sie waren vollendete Ein-

körperungen der Gottheit und hatten daher die erwähnte Macht. Auf das Alles werdet ihr einwenden: wenn die Handlungen Râma's, Krishna's und der anderen Einkörperungen die Erlösung der Menschen zum Zwecke hatten, warum offenbarten sie nicht die Sanftmuth, das Mitleiden, die geistliche Gesinnung und die Tadellosigkeit des Lebens Jesu Christi, um dadurch jenen Zweck zu fördern? Warum begingen sie Gottes so unwürdige Handlungen, indem sie stahlen, aus Furcht flohen und wegen der Trennung von Anderen außer sich kamen? Wenn unwissende Leute diese bösen Handlungen sahen (deren Folgen jedoch, wie wir zeigten, gut waren), werden sie nicht bei sich selbst denken: „das haben die Großen gethan; warum sollten wir's nicht auch thun?" und demgemäß zu handeln anfangen?

Es sind schon oben klare und überzeugende Gründe gegen diesen Einwurf gegeben worden. Diese Gründe genügen euch jedoch vielleicht nicht. Wir bitten euch deßhalb, das Benehmen eures Erlösers Jesu Christi einen Augenblick unparteiisch zu betrachten, und ihr werdet, mit der Hülfe des anbetungswürdigen Krishna, die Sache richtig verstehen lernen. Euch also, die ihr die Handlungen der fleischgewordenen Götter lediglich mit dem Maßstabe des gemeinen Lebens messet, sagen wir: das, was Jesus Christus gethan, hat den Menschen den Weg der Unsittlichkeit gebahnt. Fragt ihr, wiefern, so bemerken wir, daß Christus euch gebietet, nur an ihn zu glauben, und euch unter dieser Bedingung verheißt, alle eure Sünden, alte und neue, auf sich zu nehmen und so eure Erlösung zu bewirken. Werden nicht die Menschen, die so geneigt sind zur Sünde, wenn sie eine Verheißung wie diese hören, an Jesum Christum glauben und sich dann anschicken, nach voller Herzenslust zu sündigen? Wenn wir das sagen, so werdet ihr schreien: „Nein! nein! ihr mißverstehet völlig den Sinn des Wortes: an Christum glauben. An ihn glauben, heißt: seine Gebote erfüllen. Wer gehorcht, der glaubt: ohne das gibt es keinen

Glauben." Nun, werden denn nicht auch die Diener Krishna's, seinen Geboten gehorsam, dann nach eurer Meinung sündlicher Handlungen sich enthalten? Wenn ihr fraget, warum Râma, Krishna und die anderen Einkörperungen die Erlösung der Menschen auf diese oder jene besondere Weise vollbrachten, so fragen wir euch dagegen, warum Gott seinen Sohn in die Welt gesandt und ihn zum Zwecke der Erlösung der Menschen in einen so schmählichen und schrecklichen Zustand versetzt hat. Wie? hatte er nicht andere Wege, die Welt zu erlösen? Ihr werdet sagen, es habe offenbar keinen andern Weg zur Erlösung der Menschen gegeben, ohne daß die göttliche Gnade oder Gerechtigkeit nothgelitten hätte, und es habe deßhalb dieser Weg eingeschlagen werden müssen. Wir antworten: Gott ist allmächtig, und wenn ihr behauptet, er habe kein anderes Mittel zur Erlösung der Menschen gehabt, so hänget ihr der Herrlichkeit seiner unendlichen Macht einen unvertilgbaren Flecken an. Nachdem er Kräfte und Wesen hervorgebracht, welche die Sünde erzeugen können, muß er in dem Augenblicke, wo die Sünde wirklich erzeugt ist und in der Welt erscheint, ein Mensch, eine Taube, ein Feuer werden und sich unerhörten Leiden unterwerfen? Sagt doch: warum soll er sich so viel zu schaffen machen? Wenn ihr darauf erwidert, er habe gethan, was ihm gut däuchte, so sagt ihr genau dasselbige, was wir sagen: Krishna und Andere thaten zur Erlösung der Welt, was ihnen gut däuchte.

Wir suchen Niemanden seinen Glauben zu nehmen; denn wie Gott für die Bedürfnisse aller Völker auf dem Erdboden hinsichtlich der Nahrung und Kleidung gesorgt hat, so hat er für die Bewohner verschiedener Gegenden auch verschiedene Lehren zu ihrer Beseligung gegeben. Die Lehren, nach welchen die Menschen jedesmal Gott verehren, und sie allein sind für sie die wahren. Nach der Beschaffenheit derselben werden sie auch besonders von Gott be-

lohnt. So lange deßhalb die Bewohner Indiens die Anordnungen beobachten, welche in den für Indien gültigen heiligen Büchern vorgeschrieben sind, erhalten sie die Gunst Gottes; die Leute unseres Vaterlandes dagegen, welche die Religion Fremder annehmen, entfernen sich nur um so weiter von Gott. Wir haben hierfür Erfahrungsbeweise. Vor mehreren Jahren traten die Bewohner von ein paar Bezirken in Konkan zu einer fremden Religion über. Was gewannen sie dadurch? Früher, als gemeine Hindus, aßen sie keine Thiere; als sie ihren Glauben geändert hatten, fingen sie an, sie zu essen. Früher waren sie an gar keine geistigen Getränke gewöhnt; von da an zogen sie alle Scham aus und fingen an, offen sich bis zur Berauschung und Tollheit zu betrinken. Früher hatten sie einige Achtung gegen Andere; jetzt sind sie so roh und rücksichtslos als möglich geworden. Man sollte glauben, sie seyen gerade aus der Hölle gekommen. — Mörder sind sie, die sogar, wenn sie sie nicht zum Essen nöthig haben, zum bloßen Vergnügen vierfüßige Thiere und Vögel tödten! Das sind die Eigenschaften dieser unserer Landsleute, und das sind sie durch ihren Religionswechsel geworden, und es scheint, als ob nur Solche, welche ihnen in Allem ähnlich werden wollen, auf die Einwendungen andersgläubiger Fremder hören oder daran denken, ihren Glauben anzunehmen. Wenn das die Gesinnung und der Wunsch irgend Jemandes ist, so lasse man Leute von so unreinem Sinne die neue Religion von ganzem Herzen annehmen. Ehe sie unter den Beschränkungen bleiben, welche die Religion unseres Vaterlandes ihnen auferlegt, und diese Welt sammt der anderen verlieren, lasse man sie immerhin zu der Religion übertreten, wo sie nach Herzenslust essen, trinken und sich's wohl seyn lassen können, und lasse sie so doch wenigstens diese Welt genießen, obwohl es klar ist, daß sie endlich in die Hölle kommen müssen.

Hierauf wird man entgegnen: wer seine Religion ver-

lasse, der thue dieß nicht ohne Grund; er könne die Einwürfe, die man gegen seine bisherige Religion vorgebracht, für wahr halten; daher sey es unsere Sache, diese zu widerlegen; sey dieß geschehen, so werde Niemand mehr seine Religion ändern. Wir sagen: Fort mit diesen Einwürfen! Alles, was ihr gegen unsere Lehre von Gott einwendet, der in seinen Einkörperungen als Krishna und sonst Diebstahl und Ehebruch begangen, haben wir schon hinreichend zurückgewiesen. Wollt ihr mehr Beweise, so sind wir bereit, sie euch zu geben. Zwischen den Handlungen Gottes und denen des Menschen ist der Unterschied, daß jener unabhängig handelt, dieser aber verpflichtet ist, dem göttlichen Gebote gemäß zu handeln. Jenes mächtige Wesen, welches unabhängig handelt, zu bekritteln, ist schon gänzlich ungeeignet. Wenn ein Feuer angefangen hat, ein Haus zu verbrennen, so wäre es Beschränktheit, wenn man fragen wollte, warum es ein zweites verbrenne. Eben so beschränkt ist es, Einwendungen wie die genannten zu erheben. Ihr fraget, warum Gott, da er zur Erlösung der Menschen sich verkörpert hat, in der und der Weise handelte. Wir sagen: Alles, was er that, hatte die Verwirklichung jener Erlösung zum Zwecke und dieses Werk beschäftigte ihn ausschließlich. Wie ein Kaufmann, um alle Kunden in seinen Laden zu bringen, eine Menge Artikel hält und ausstellt, wodurch er alle an sich zieht, so schlägt die Einkörperung Gottes viele Wege ein, die Erlösung der Menschen zu bewirken. Mit welcher Gesinnung immer Jemand der göttlichen Einkörperung Krishna nahte und mit ihr verkehrte, — eben dieser Gesinnung gemäß verkehrte der Gott mit ihm und bewirkte so die Erlösung Aller. Fragt man nun, warum er einen Diebstahl beging, so antworten wir: das gereichte zur Ehre, nicht zur Schande seiner Gottheit. Er war der Herr des Alls; daher nahm er, was er brauchte, ohne Bedenken. Die Einwohner von Gokûla waren auch von ihm so entzückt,

daß sie ihn um jeden Preis bei sich haben wollten; ihnen zu Gefallen pflegte er zu kommen und zu stehlen. „Warum that er das? Warum erwies er sich ihnen nicht auf andere Weise gefällig?" O ihr Klüglinge, haben wir nicht bereits bewiesen, daß Alles, was Gott that, recht und gut ist? Und wer seyd ihr, große Männer, daß ihr nur so kommen und ihm vorschreiben dürft, gerade so zu handeln, wie ihr es für passend haltet? Saget ihr, das sey eure Meinung nicht, sondern er hätte nur nichts thun sollen, was unter Menschen für unsittlich gilt, so fragen wir dagegen, warum ihr denn nicht weiter geht und behauptet, daß Gott in jeder Hinsicht wie ein Mensch handeln müsse.

In der Geschichte derjenigen, auf welche Leute anderer Religionen ihr Vertrauen setzen, finden wir, wie schon bemerkt, ganz gleichartige Handlungen — die einen völlig abweichend von dem gewöhnlichen Urtheile, die andern von tadelnswerther Natur, wieder andere befremdend und wunderbar. Warum verrichteten die Einkörperungen so viele seltsame und wunderbare Thaten? Warum handelten sie nicht wie andere Menschen? Die Antwort, die man hierauf gibt, wird auch auf diejenigen Seiten ihres Verhaltens anwendbar seyn, welche Thoren für unvereinbar mit den gewöhnlich menschlichen Ansichten halten. Die Sache verhält sich so: Gleichwie das fragliche Wesen Gott ist, Alle an Macht übertrifft und deßhalb Wunder verrichtet, wie sie ein Mensch nicht verrichten kann, so ist es über alle Beschränkung durch Gesetze erhaben und begeht darum Handlungen, wie sie Menschen nicht thun dürfen.

Ein gewisser christlicher Priester macht folgende Bemerkungen: „Gott ist der Vater des ganzen Menschengeschlechts, und kein Vater gibt für die Leitung seiner Kinder widersprechende Gesetze. Gott hat Ein Gesetz gegeben, und daher gibt es nur Eine wahre Religion und nur Eine wahre geschriebene Norm der Religion, wie es auch nur

Eine Sonne für diese Erde gibt." Für diese Erde gibt es allerdings nur Eine Sonne: aber gibt es im Weltall nicht viele Sonnen? Wie kann das Licht der Einen Sonne die Fixsterne erreichen, welche in einer unbegreiflich weiten Entfernung von ihr sich befinden? Es muß doch zugegeben werden, daß sie mit eigenem Lichte leuchten. Ferner: wenn Jemand zwei Söhne hat, einen klugen und einen thörichten, wird er ihnen verschiedene Verhaltungsmaßregeln nach ihren verschiedenen Fähigkeiten geben, oder beiden dieselben? Wenn er ihnen auch nach dem Maße ihrer Talente verschiedene Wege vorschreibt, seine Absicht dabei ist doch dieselbe, nämlich beide klug zu machen. Dasselbe gilt von der Art, wie Gott mit dem Menschen umgeht.

Ein anderer christlicher Priester schreibt, wie folgt: „In den heiligen Büchern der Hindus werden den Göttern Väter und Mütter zugeschrieben, auch einem jeden sein eigenes Werk, so dem Brahma die Schöpfung, dem Vishnu die Erhaltung, dem Siva die Zerstörung und so fort." Nun, von Gott wird nirgends gesagt, daß er Vater und Mutter habe. Es gibt nur Einen Gott, dessen Name in der Sanskritsprache Brahmâ lautet: er ist der Eine Gott. Sofern in diesem Gott das Verlangen der Weltschöpfung entsteht, erhält er den Namen Brahmâ; in der Zeit der Erhaltung erhält er den Namen Vishnu, in der Zeit der Zerstörung den Namen Siva. — — Daß Gott einen Vater und eine Mutter habe, diese Behauptung ist völlig falsch, und nirgends ist gesagt, daß Brahmâ von irgend Jemanden abstamme. Als er jedoch sich einkörperte, da hatte er Vater und Mutter, und dieß hat nichts Befremdliches. Auch Jesus Christus stammte von einem Weibe ab; er fiel nicht vom Himmel. Es ist aber immer so, daß die Menschen bei anderen auch die kleinsten Fehler rügen und die ihrigen, so groß sie auch seyn mögen, niemals bemerken.

So sind denn alle Einwürfe widerlegt. Wer in der

daß sie ihn um jeden Preis bei sich haben wollten; ihnen zu Gefallen pflegte er zu kommen und zu stehlen. „Warum that er das? Warum erwies er sich ihnen nicht auf andere Weise gefällig?" O ihr Klüglinge, haben wir nicht bereits bewiesen, daß Alles, was Gott that, recht und gut ist? Und wer seyd ihr, große Männer, daß ihr nur so kommen und ihm vorschreiben dürft, gerade so zu handeln, wie ihr es für passend haltet? Saget ihr, das sey eure Meinung nicht, sondern er hätte nur nichts thun sollen, was unter Menschen für unsittlich gilt, so fragen wir dagegen, warum ihr denn nicht weiter geht und behauptet, daß Gott in jeder Hinsicht wie ein Mensch handeln müsse.

In der Geschichte derjenigen, auf welche Leute anderer Religionen ihr Vertrauen setzen, finden wir, wie schon bemerkt, ganz gleichartige Handlungen — die einen völlig abweichend von dem gewöhnlichen Urtheile, die andern von tadelnswerther Natur, wieder andere befremdend und wunderbar. Warum verrichteten die Einkörperungen so viele seltsame und wunderbare Thaten? Warum handelten sie nicht wie andere Menschen? Die Antwort, die man hierauf gibt, wird auch auf diejenigen Seiten ihres Verhaltens anwendbar seyn, welche Thoren für unvereinbar mit den gewöhnlich menschlichen Ansichten halten. Die Sache verhält sich so: Gleichwie das fragliche Wesen Gott ist, Alle an Macht übertrifft und deßhalb Wunder verrichtet, wie sie ein Mensch nicht verrichten kann, so ist es über alle Beschränkung durch Gesetze erhaben und begeht darum Handlungen, wie sie Menschen nicht thun dürfen.

Ein gewisser christlicher Priester macht folgende Bemerkungen: „Gott ist der Vater des ganzen Menschengeschlechts, und kein Vater gibt für die Leitung seiner Kinder widersprechende Gesetze. Gott hat Ein Gesetz gegeben, und daher gibt es nur Eine wahre Religion und nur Eine wahre geschriebene Norm der Religion, wie es auch nur

Eine Sonne für diese Erde gibt." Für diese Erde gibt es allerdings nur Eine Sonne: aber gibt es im Weltall nicht viele Sonnen? Wie kann das Licht der Einen Sonne die Fixsterne erreichen, welche in einer unbegreiflich weiten Entfernung von ihr sich befinden? Es muß doch zugegeben werden, daß sie mit eigenem Lichte leuchten. Ferner: wenn Jemand zwei Söhne hat, einen klugen und einen thörichten, wird er ihnen verschiedene Verhaltungsmaßregeln nach ihren verschiedenen Fähigkeiten geben, oder beiden dieselben? Wenn er ihnen auch nach dem Maße ihrer Talente verschiedene Wege vorschreibt, seine Absicht dabei ist doch dieselbe, nämlich beide klug zu machen. Dasselbe gilt von der Art, wie Gott mit dem Menschen umgeht.

Ein anderer christlicher Priester schreibt, wie folgt: „In den heiligen Büchern der Hindus werden den Göttern Väter und Mütter zugeschrieben, auch einem jeden sein eigenes Werk, so dem Brahma die Schöpfung, dem Vishnu die Erhaltung, dem Siva die Zerstörung und so fort." Nun, von Gott wird nirgends gesagt, daß er Vater und Mutter habe. Es gibt nur Einen Gott, dessen Name in der Sanskritsprache Brahmâ lautet: er ist der Eine Gott. Sofern in diesem Gott das Verlangen der Weltschöpfung entsteht, erhält er den Namen Brahmâ; in der Zeit der Erhaltung erhält er den Namen Vishnu, in der Zeit der Zerstörung den Namen Siva. — — Daß Gott einen Vater und eine Mutter habe, diese Behauptung ist völlig falsch, und nirgends ist gesagt, daß Brahmâ von irgend Jemanden abstamme. Als er jedoch sich einkörperte, da hatte er Vater und Mutter, und dieß hat nichts Befremdliches. Auch Jesus Christus stammte von einem Weibe ab; er fiel nicht vom Himmel. Es ist aber immer so, daß die Menschen bei anderen auch die kleinsten Fehler rügen und die ihrigen, so groß sie auch seyn mögen, niemals bemerken.

So sind denn alle Einwürfe widerlegt. Wer in der

hier vertheidigten Religion immer noch Anstände zu finden glaubt, muß diesen unglücklichen Umstand der Sünde dieser oder einer früheren Geburt zuschreiben. Nur wer seine eigene Mutter im grundlosen Verdachte haben kann, daß sie, indem sie ihn empfing, einen Ehebruch begangen habe, nur ein solcher Mensch ist im Stande, seine eigene Religion zu verdächtigen und zu bezweifeln, die Religion dieses großen indischen Festlandes. So ist denn unser Wunsch, daß diese zum Besten des Volkes niedergeschriebene Streitschrift einigermaßen dazu diene, einen solchen Menschen zur Erkenntniß der wahren Religion zu bringen.

---

## 2.

## Ueber systematische und praktische Theologie.

Von

H. W. Kienlen,

D. theol., Pfarrer zu Colmar.

---

Im Jahrgange 1846 dieser Zeitschrift, S. 893 ff., haben wir die Stellung der Apologetik und der Polemik innerhalb der theologischen Encyklopädie besprochen und diesen beiden Wissenschaften an der Spitze der praktischen Theologie ihren Platz angewiesen. Weiteres Nachdenken über diesen Gegenstand und auf demselben Wege hat uns über die damals gewonnenen Resultate hinaus und an ein Ziel geführt, welches wir hiermit in aller Kürze dem theologischen Publicum vorlegen. —

Es steht uns immer noch fest, was wir in jenem Auf=

satze behaupteten: daß Apologetik und Polemik, wie wir sie fassen, nothwendig hinter Dogmatik und Ethik zu stehen kommen müssen. Es ist uns aber noch dazu klar geworden, daß sie auch noch hinter kirchliche Politik und Liturgik gehören. Denn jene beiden sollen gewiß nicht bloß die Grundsätze der Lehre, sondern auch die der kirchlichen Gesellschaft und die des Cultus vertheidigen. In der protestantischen Polemik gegen die katholische Kirche wird eben so gut die hierarchische Verfassung und der lateinische Gottesdienst anzugreifen seyn, als das Dogma von den überflüssigen Werken der Heiligen; in der Polemik gegen die Quäker wird ihre Verwerfung des fortgesetzten Gebrauchs der Sacramente bekämpft werden müssen; in der Apologetik wird man die Nothwendigkeit eines Cultus und einer geordneten Kirchengemeinschaft überhaupt zu vertheidigen haben.

Wenn wir nun aber so mit diesen beiden Wissenschaften noch einen Schritt weiter gegangen sind, als damals, so fragt es sich, ob es zweckmäßig sey, nun alle diese viere: kirchliche Politik, Liturgik, Apologetik und Polemik, in der praktischen Theologie stehen zu lassen, oder ob es nicht gerathener sey, dieselben mit der Dogmatik und der Ethik in ein Fach zu werfen, für welches wir dann den früheren Namen, systematische Theologie, wieder vorschlagen und dieselbe in thetische und antithetische theilen würden.

Dieß scheint uns jetzt in der That das Angemessenste. Denn was ist eigentlich praktische Theologie, der Etymologie des Wortes gemäß? Eine Anweisung zum Handeln, zur geordneten Thätigkeit. Wiederum, was sind kirchliche Politik und Liturgik? Sie sind keine solche Anweisungen, sondern sie sind eigentlich nichts Anderes als zwei Corollarien der Ethik.

Bei solcher Stellung gewinnt man nun auch eine schöne Correspondenz unter den Wissenschaften der systematischen und denen der historischen Theologie, nach folgender Tafel:

| Historische Theologie. | | Systematische Theologie. | |
|---|---|---|---|
| Kirchengeschichte. | Statistik. | Thetische. | Antithetische. |
| Dogmengeschichte. | Symbolik. | Dogmatik u. Ethik. | Apologetik und. |
| Polit. Kirchengesch. | Polit. Statistik. | Kirchl. Politik. | Polemik. |
| Liturg. Kirchengesch. | Liturg. Statistik. | Liturgik. | |
| Missionsgeschichte. | Missionsstatistik. | | |

In der praktischen Theologie verbliebe dann nur die dort entwickelte Technik der Seelsorge und des Cultus. Ueber das Nähere berufen wir uns abermals auf unsere Encyklopädie.

# Recensionen.

1.

Anselm von Canterbury. Dargestellt von F. R. Hasse, D. u. ord. Prof. der ev. Theol. zu Bonn. Zweiter Theil. Die Lehre Anselm's. Leipzig. Verlag von Wilhelm Engelmann. 1852. X. 663.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes, dessen ersten Theil wir in den Stud. u. Krit. 1844. H. 4. charakterisirt haben, hat in Ansehung der Herausgabe des zweiten buchstäblich die Regel befolgt: nonum prematur in annum, und damit freilich wohl auch das erreicht, daß es nicht bloß ein *ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα* ist, sondern ein *μνῆμα ἐς τὸ ἀεί*. Was vom ersten Theile zu rühmen war, das gilt in gleichem, wenn nicht noch höherem Maße auch vom zweiten: die gründlichste Durchforschung der Quellen; die genaueste Bekanntschaft mit dem, was als Voraussetzung der anselm'schen Theologie in Betracht kommt, und überhaupt mit Allem, was zur Vergleichung und Erläuterung sich darbietet; eine klare, saubere, präcise Darstellung des wohldurchdachten und sorgfältig durchgearbeiteten Stoffes, eine Hingebung an den Inhalt, eine Objectivität der Auffassung, ein reines und durchdringendes Verständniß des Theologen Anselm, wie man es von dem Darsteller seines Lebens mit Recht erwarten konnte. Der Verf. erweist sich hier ebenso als Meister in der Dogmenhistorie, wie dort in der Kirchen-

historie, und sein Buch ist eine wahrhafte Bereicherung der dogmenhistorischen Monographie. Diese Meisterschaft gibt sich aber nicht allein im Einzelnen kund, sondern auch in der Anordnung und Gestaltung des Ganzen. Dieselbe ist durchaus sachgemäß, nichts Gemachtes, nichts Aufgedrungenes. Man sieht, wie diese Theologie aus Anselm's Geiste herausgeboren worden, Eins nach dem Andern und aus dem Andern, ein organisches Ganzes, das sich mehr und mehr zusammenschließt, und zwar so, daß auch die zeitliche Entstehung der wissenschaftlichen Tractate Anselm's dem inneren Fortgang und Zusammenhange großentheils entspricht. Hiervon hat uns D. Hasse ein treues Bild gegeben, wofür wir ihm Ursache haben, dankbar zu seyn.

Um Anselm als Theologen zu begreifen, mußte vor Allem die theologische Arbeit, in welche er eingetreten und welche er auf eine so bedeutende Art fortgeführt, somit die Theologie der früheren Jahrhunderte in einem kurzen Umrisse vorgestellt werden. Dieß ist im ersten Kapitel (S. 3—33.) geschehen. Dieses gibt mehr, als die Ueberschrift: die Scholastik, auf den ersten Blick erwarten läßt. Die Scholastik ist ja diejenige Theologie, welche mit Anselm ins Leben treten sollte, die neue höhere Stufe, auf welche durch ihn vorzugsweise die christliche Theologie erhoben wurde, daher er mit Recht der Vater der Scholastik genannt wird. Der Verf. legt aber hier die Genesis der Scholastik vor, womit zugleich ihr Charakter im Allgemeinen gezeichnet ist. Beides setzt er dadurch ins Licht, daß er uns die Geschichte der christlichen Theologie von Anfang an auf eine höchst lehrreiche und einleuchtende Weise vorführt. Er geht davon aus, wie sowohl eine innere Nothwendigkeit, das im Glauben, d. h. der unmittelbaren Hingebung an das Heil in Christo, ursprünglich mitgesetzte theoretische Moment, als auch eine äußere Nöthigung, das Bedürfniß des Christenthums, sich zu vertheidigen, sich mit der philosophisch gebildeten Welt, in die

es eintrat, und der es als blinder ἐνθουσιασμός, als μανία erschien, auseinanderzusetzen, zu einer Wissenschaft des Christenthums, zur Theologie habe führen müssen. Dann weist er die ersten Ansätze dazu auf in der „christlichen Philosophie", wie sie in den Apologien des zweiten Jahrhunderts vorliegt, noch ohne alles Bewußtseyn des Unterschieds dieser Philosophie vom Christenthume selbst. Zu solcher Unterscheidung drängte aber der Gnosticismus, das Product des Triebs nach einem neuen Christenthume, einem philosophischen, mit Verdrängung der πίστις. Es galt nun, theils diese sicher zu stellen, theils das rechte Verhältniß derselben zur γνῶσις zu finden. Das Erstere geschah zunächst durch die kirchliche Fixirung der Glaubenssubstanz, sodann durch die damit Hand in Hand gehende antiphilosophische und antignostische, glaubensinnige und glaubenstreue, zwischen Heidnischem und Christenthum, zwischen Speculation und Religion aufs strengste scheidende Theologie eines Irenäus und Tertullian. Diesen gegenüber that es nun aber noth, das Recht des Denkens zur Anerkennung zu bringen, — die Aufgabe der alexandrinischen Theologie, welche zwar die Unverbrüchlichkeit der πίστις, der wesentlichen Grundlage der γνῶσις, aber auch die wirkliche Erkennbarkeit der christlichen Wahrheit, die Möglichkeit einer Glaubenswissenschaft behauptete und die Philosophie als Zucht- und Bildungsmittel hierfür betrachtete. Das fast unvermeidliche Gnostisiren dieser Theologie rief eine kirchliche Reaction hervor, womit die Dogmenstreitigkeiten, welche der Theologie ihren wahren Inhalt geben sollten, beginnen. Die Reaction geht aus vom überlieferungstreuen, antiphilosophischen Abendlande (Dionysius von Rom) und führt eine Zersetzung des heidnischen und des christlichen Elements in der alexandrinischen Theologie herbei im Arianismus und Athanasianismus. Die Richtung auf den Unterschied, der im ersteren vorherrschte, fixirte sich in der antiochenischen, die (athanasianische) auf die

Einheit, welche sich aber vom sabellianischen Elemente zu reinigen hatte, in der alexandrinischen Schule. Beide Schulen reiben sich auf im christologischen Streite; das wissenschaftliche Leben des Orients erschlafft. Aber unter den Streitigkeiten war die griechische Theologie ins Abendland eingedrungen, wo sich die antiochenische Nüchternheit und Besonnenheit mit der alexandrinischen Tiefe und Innigkeit verband, und die patristische Theologie in Augustin ihren Höhepunct erreichte. In ihm nimmt der strenge Glaubensernst der lateinischen Theologie die Beweglichkeit der griechischen in sich auf und durchdringt sie mit seiner Energie und Consequenz — der Grund einer neuen Zukunft der Theologie. Er hat gründlicher, als die Alexandriner, den Platonismus wie Gnosticismus überwunden; er hat das alexandrinische „nisi credideritis, non intelligetis", im vollsten Maße erfahren; ihm ist die Philosophie ein bloß formelles Mittel, den Glauben in sich selbst begreifen zu lernen, und er widersteht jedem materiellen Einflusse derselben. So ernst es ihm aber ist mit dem: fides praecedit intellectum, so entschieden ist es ihm um den intellectus zu thun. Und darin hat er Großes geleistet: den Begriff der Homousie vollständig durchgeführt, die positive Lösung der christologischen Streitigkeiten begründet, endlich die kirchlich-dogmatische Ausbildung des dritten Hauptartikels, der Lehre von der Gnade, eingeleitet, ein Stoff, an dessen Bewältigung die abendländische Kirche noch immer arbeitet. So das Bisherige zusammenfassend und Neues anregend, hat er dem Abendlande die geschichtliche Weiterführung der Theologie vindicirt.

Nun hatte das Abendland zunächst den Augustinismus zu verarbeiten und vollends alle Bildungsstoffe des Orients in sich aufzunehmen. Dieß war der befruchtende Same für die Germanen, deren sinnender forschender Ernst und ebenso in das Unendliche schweifender, als wieder Alles

in sich concentrirender Geist schon von Haus aus zur Wissenschaft neigte.

Bis dahin aber war kein reines Erkenntnißinteresse, sondern zuerst das apologetische, dann das polemische; die Erkenntniß Mittel, nicht Zweck; daher die Speculation mehr oder weniger desultorisch; keine stetige Gedankenentwickelung, und immer nur aufs Einzelne gerichtet, wenn auch bei einem Athanasius oder Augustin der tiefste Totalzusammenhang durchblickt. — Es fehlte noch die wissenschaftliche Form. Dieß war die Aufgabe des Mittelalters. Da handelte es sich nicht mehr um Heraussetzung (Objectivirung) des Glaubens, sondern um denkende Assimilirung dieses Objects. Für diese Production einer eigentlichen Wissenschaft des Glaubens, für das Begreifen des im kirchlichen Lehrbegriffe entwickelten Glaubens, bildete sich der germanische Geist zur Kunstgerechtigkeit des Denkens an dem künstlerischsten Denker des Alterthums, Aristoteles. Der Verf. setzt nun ins Licht, wie der germanische Geist, nachdem er sich zuerst noch auf einzelne ältere Streitfragen ernstlich eingelassen, ja an Materien, die das Alterthum unberührt gelassen (heil. Abendmahl), sich gewagt, mehr und mehr auf das ganze Dogma — und zwar als theoretisches Problem — eingegangen, zuerst in Isidor's Sentenzensammlung; wie gerade an der „Positivität" des Glaubens sich das freie Denken erzeugt, wie die „Dialektik" zur Ausbildung gekommen, in großartiger Anwendung auf die Theologie zuerst bei Erigena — eine Blüthe vor der Zeit, daher ohne Frucht; wie erst noch eine gründlichere und vollständigere Aneignung wie des patristischen Materials, so der formellen Fertigkeit erforderlich war, und zwar beides zunächst gesondert, weil beide Seiten sich selbständig entwickeln mußten, sollten sie sich später durchdringen, ohne sich zu absorbiren; wie dann die Dialektik zum ersten Male bestimmter in theologische Anwendung gekommen im berengar'schen Abendmahlsstreite,

wie Berengar den Lanfranc, Anselm's Lehrer, dazu gedrängt, wie aber in dessen Schule im Gegensatze gegen die Ansicht, zu der Berengar wenigstens unbewußt neigte, daß das Glauben vom Erkennen abhängig sey, der Grundsatz sich festgestellt, daß man glauben müsse, um zu erkennen, nicht aber erkennen wollen, um zu glauben. So fand Anselm Princip und Richtung der neuen Theologie schon vor.

Aber was Lanfranc dem Denken nur nothgedrungen zugesteht, an Gegenständen des Glaubens sich zu versuchen, das vindicirt demselben Anselm mit unbefangener Zuversicht. Mit hoher Kraft und Kühnheit, auf allen Autoritätsbeweis verzichtend, stellt er sich die Aufgabe, die gesammte Gotteslehre aus dem reinen Begriffe des Absoluten zu deduciren und diesen selbst denkend zu erzeugen (monologium). Sein Fortschritt besteht in der klaren und sichern Erfassung der Aufgabe, der reinen und festen Durchführung und der wirklichen Durchbringung des Glaubens mit dem Denken. Er ist der Vater der Scholastik; dem wissenschaftlichen Triebe, der seit Isidor in der Kirche sich regte und in Berengar und Lanfranc bereits dem Durchbruche nahe kam, hat er Bewußtseyn, Gestalt und Sprache verliehen und ihn so in den Stand gesetzt, sich geschichtlich zu bethätigen. Zwar ist in ihm die Speculation noch halb Meditation, von der Innigkeit der Andacht still durchglüht, und zunächst nur kleinere Lehrcyklen beschäftigen sie; aber seine Haltung ist ernst und streng, methodisch und wissenschaftlich, verglichen mit Augustin. Und von der einzelnen Lehre steigt die Untersuchung alsbald zu den obersten Principien auf und zieht das ganze Gebiet, welches in ihren Umkreis fällt, in Betracht. Sein Monologium entwirft gleichsam den Riß der gesammten Kirchenlehre, eine Summa im Kleinen. So steht er in der Mitte zwischen Augustin und Thomas Aquinas; aber diese sind consummative Größen, er eine initiative. Augustin verjüngt sich in ihm, um den

Grund zu Thomas Aquinas zu legen. So bezeichnet der Verfasser treffend die Stellung Anselm's und schließt damit sein erstes Kapitel.

Im zweiten (S. 34–57.) verbreitet er sich über die allgemeinen Principien Anselm's. Die Theologie hat ihm, wie schon der Titel seiner ersten theologischen Schriften (exemplum meditandi de ratione fidei — monologium; fides quaerens intellectum — proslogium) andeutet, die Aufgabe, daß der Glaube wissenschaftliche Einsicht in seinen Inhalt (intellectus) werden soll, indem er denkend (meditando) sich von sich selber Rechenschaft (ratio) gibt. Sein Inhalt — Gott und die göttliche Offenbarung — wird aber nicht erst dadurch Wahrheit, sondern ist etwas an und für sich Reales, das der Mensch sich aneignet durch ungetheilte Hingebung des Herzens daran, durch Glauben. Hierdurch erschließt er sich der Wahrheit: Gott gibt sich ihm zu erfahren, er wird die Wahrheit inne und mag sie nun auch denkend erkennen. Kann er dieß, so hat er Gott zu danken, wo nicht sich zu beugen und anzubeten. Je mehr Glaube und Gehorsam gegen Gottes Zeugnisse, desto mehr Erleuchtung und Verständniß. Der Glaube faßt aber zweierlei in sich: Aufnahme ins Bewußtseyn und den rechten Willen, welcher Werk der Gnade ist. Der lebendige Glaube (credere in Deum) schließt unmittelbar ein das tendere in Deum, und umgekehrt; und dieß gehört zur Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Die Erfüllung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, Gott zum Inhalt seines Wissens und Willens zu haben, ist aber durch die Sünde gehemmt und erfordert eine göttliche Wiederherstellung, der ein Suchen Gottes von Seiten des Menschen, theoretisch der Trieb nach Erkenntniß, entgegenkommt, die aber bedingt ist durch die rechte Richtung des Suchens, durch Wiedereinlenkung in das rechte Verhältniß zu Gott, durch Bekehrung. So hängt Alles am Glauben. Dieser treibt aber weiter: theoretisch

zur Erkenntniß, praktisch zur Liebe. — Diese Erkenntniß steht in der Mitte zwischen Glauben und Schauen. Jener ist unmittelbare Perception, wie dieses, aber eine unvollkommene, weil er die Wahrheit zwar hat, aber ohne sich davon Rechenschaft geben zu können. Hierzu kommt es durchs Denken, welches ebenso nach Durchdringung des Objectes von Seiten des Subjectes strebt, als der Glaube Durchdringung des Subjectes von Seiten des Objectes ist. Hierdurch nähert sich der Glaube dem Schauen, welches vollkommene Erkenntniß ist. Im Erkennen aber ist freie Aneignung, nach den Gesetzen des Denkens, ohne Berufung auf Autorität. Diese wird jedoch dadurch nicht entbehrlich, da sie 1) dem Denker den Inhalt liefert, 2) der bloß subjectiven und approximativen Gewißheit und Einsicht des Denkens in der Selbstbezeugung Gottes einen objectiven Halt und Maßstab, eine höhere Bestätigung gibt. Alle Wahrheit, die die Vernunft findet, erhält ihre Geltung erst durch die heilige Schrift, indem diese sie entweder geradezu bejaht, oder doch nicht verneint. — Dieß Denken als solches recurrirt freilich nicht auf die Autorität; denn es ist selbständige Reproduction des Gegebenen, aber es soll die Sache weder machen, noch erschöpfen wollen; „denn der Glaube ist sein prius, das Schauen sein posterius, und Gott das A und O." Dieß der Inhalt des zweiten Kapitels, woraus erhellt, daß in Anselm die unbedingte Hingebung an das Wort Gottes, dessen Summa die kirchlich fixirte Wahrheit ist, mit der Selbständigkeit des Denkens, oder der freien Selbsterzeugung der Erkenntniß, in reiner Harmonie gewesen.

Von mehr untergeordneter Bedeutung scheint das dritte Kapitel (S. 58—76.), die Dialektik Anselm's, wobei sein dialogus de grammatico zu Grunde liegt. Indeß ist auch dieß ein wesentliches Moment der wissenschaftlichen Bedeutung Anselm's, welcher, selbst Meister in der Dialektik (Denkwissenschaft), gar eifrig darauf hielt, daß seine Schü-

ler diese Ur- und Vorwissenschaft aller andern trieben, bevor sie an die Theologie gingen. Der Verfasser gibt einen Auszug aus dem dialogus, einer Einleitung in die Dialektik, und zieht endlich das Resultat, daß Anselm es mit dem Denken nicht leicht nehme, daß bei ihm ein wirkliches Verständniß des Aristoteles sich finde und daher auch die Fähigkeit, sich mit großer Selbständigkeit auf diesem schwierigen Gebiete zu bewegen, ganz anders als Gerbert („de rationali et ratione uti"). „Der Dialog bezeichnet einen Wendepunct der Entwickelung: er ist die Probe, die das Mittelalter von der in der Schule des Aristoteles erlangten Reife zu einer selbständigen Reproduction dieser Wissenschaft ablegte." Mit diesem wohlbegründeten Urtheil schließt der Verfasser dieses Kapitel und geht nun im vierten (S. 77—112.) von der formellen Seite der Speculation Anselms zur materiellen über, indem er unter Zugrundelegung des zur Erläuterung einer Stelle des Monologiums geschriebenen dialogus de veritate den Realismus Anselm's untersucht. — Anselm geht aus von der Wahrheit der Rede und schreitet fort zu der des Denkens, des Wollens, des Thuns, der Sinne, endlich des Seyns. Alles dieses ist wahr, inwiefern es das wirkliche Sollen zur Erscheinung bringt, oder ausdrückt, begreift, will, thut, ist, was es soll, oder seiner Bestimmung entspricht. Alle andern Wahrheiten aber wurzeln in der höchsten, welche ist, was sie ist, weil sie's ist, nicht weil sie's seyn soll, oder in welche Seyn und Sollen zusammenfallen, durch welche alles Sollen erst gesetzt ist. Die eine Wahrheit existirt nun in einer dreifachen Sphäre: 1) als reine Causalität — absolute Wahrheit = Gott; 2) als Wirkung, und zwar: a) als solche, die selbst wieder wirkt im Seyn (oder Werden) der Dinge, welches an jener participirt, indem es sie nach außen manifestirt; b) als bloße Wirkung im Denken des Menschen, welches das objective Seyn in sich aufnimmt (der Brennpunct ist, worin das in jenem (als schaffend) in

die Aeußerlichkeit heraustretende göttliche Denken wieder ein inneres wird), eben darum aber vom Seyn abhängt. — In beiderlei Hinsicht ist die Wahrheit relativ, d. h. von der absoluten abhängige und nur successiv sich vollendende, und breitet sich in eine Mehrheit aus, die aber wegen der darin sich ausprägenden Einen Wahrheit doch ein einheitliches Ganzes, ein System ist. Diese Grundgedanken des anselm'schen Realismus treten noch deutlicher heraus im Gegensatz gegen den damals namentlich von Roscelin repräsentirten Nominalismus. Roscelin verwarf nicht nur den platonischen Realismus, der den Universalien (Gattungen, Arten) eine von den Individuen unabhängige Realität zuschreibt, das Allgemeine als ein selbständig Wirkliches betrachtet, dessen Erscheinung das Einzelne ist, sondern auch den aristotelischen, der denselben nur eine den Individuen inhärirende Realität zuerkennt, und erklärte sie für eine bloße Abstraction, eine bloße vox, einen leeren Schall; das Denken war ihm ein Spiel mit selbstgeschaffenen Begriffen, die keinen Grund in der Sache haben. Anselm sieht hierin eine Schwäche und Beschränktheit, welche das sinnliche Seyn für das einzige Seyn hält, eine Leugnung des Geistes, der Vernunft, und setzt ihm zunächst entgegen die Selbstgewißheit des denkenden Geistes wie von dem eigenen Seyn, so von einem Seyn außer ihm, welches nicht in die Sinne fällt. Jedes Ding hat nach ihm einen Zweck, dem es entspricht oder widerspricht, daher wir es gut oder schlecht &c. nennen. Dieser hat im letzteren Falle keine äußere Wirklichkeit, muß aber doch ein Wirkliches seyn, weil wir sonst die Dinge nicht darauf beziehen könnten. Eine Wirklichkeit, welche für und doch nicht durch das Denken existirt. Alles Seyn ist gedankenhaft, d. h. schließt die Beziehung auf einen Gedanken in sich, der durch dasselbe zur Erscheinung kommen will; daher die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntniß; und ebenso das wahre Denken wesenhaft, Hinaus- und Hinüberbewegung in das Seyn.

In diesem Realismus Anselm's, welchen der Verfasser

nach seiner eigenthümlichen Fassung und seinem innern Zusammenhange vollständiger und einleuchtender dargelegt hat, als es bisher geschehen ist, tritt uns auch schon das entgegen, was nun als der erste und höchste Gegenstand seiner Speculation erscheint. Die höchste Wahrheit ist ja Gott. Mit diesem Principiellsten, mit der Gotteserkenntniß, versuchte es auch seine erste theologische Schrift, sein Monologium. In dieses führt uns das fünfte Kap. (S. 113—232.): „die Gotteslehre Anselm's" ein. Der Verfasser wird wohl keinen Widerspruch erfahren, wenn er diese erste Schrift Anselm's (aus der ersten Hälfte seines Priorats) für seine beste erklärt. „Durchdachter, einheitlicher concipirt und sorgfältiger ausgeführt ist keine andere." Ihre innere Reife aber ist um so bewundernswürdiger, als es etwas Neues war, was Anselm hier versuchte: denkendes Erforschen des Wesens Gottes, ohne alle Zuhülfenahme der Geschichte (Gott als Erfahrungsgegenstand, Princip der Offenbarung rc.). — Ausgehend von dem Allgemeinsten, daß Gott das Absolute ist, läßt Anselm diesen Begriff an den Begriffen des höchsten Guts, der Größe, des Seyns, des Wesens sich entwickeln: „Es muß ein Gut, eine Größe, ein Seyn, ein Wesen geben, welches durch sich selbst und durch welches alles Andere ist," d. h. ein Absolutes. Dieses ist aus und durch sich weder als bewirkende Ursache, noch als Stoff, noch als Werkzeug, sondern so, daß Setzen und Gesetztseyn schlechthin zusammenfallen. Alles Andere aber ist durch dasselbe als bewirkende Ursache (schöpferisch), nicht als Stoff, „aus Nichts", in dem Sinne, daß es aus dem Nichtseyn ins Seyn getreten, d. h. entstanden ist. Jedoch so, daß es in seinem schöpferischen Grunde präformirt war. Diese ideelle Präexistenz der Welt ist der Gedanke oder das Wort derselben, d. h. die schöpferische Conception ihres Inhalts von Seiten des Absoluten selbst, was der einzige, vollkommen ausreichende und ursprüngliche Grund seines Schaffens ist, identisch mit ihm selbst, dieweil es das durch sich schaffende Wesen ist. Der schöpferische Grund ist

aber auch der erhaltende, und zwar das Geschaffene durchdringend, durchwaltend, eine Immanenz, welche die Transcendenz nicht ausschließt, da das Bedingende das Bedingte überragen muß. So ist der Begriff des Absoluten von allem Andern unterschieden. Nun gilt es aber, die in ihm enthaltenen Bestimmungen aus ihm zu deduciren — seine Eigenschaften. Die Grundregel ist, daß von ihm prädicirt werden kann und muß, was schlechthin besser ist oder höher steht, als sein Anderes (non ipsum), also alles Vollkommene, aber nicht als etwas, was es hat, sondern als etwas, was es ist. Quidditát (Wesen) und Qualität fällt da zusammen. Es ist aber keine Zusammensetzung, sondern absolute Einheit, indem eine jede Eigenschaft oder Bestimmtheit die übrigen ist, einzeln und zusammen, und demnach jede Bestimmtheit das Absolute selbst und umgekehrt, und zwar in jeder Hinsicht. Beispielsweise werden nun die (metaphysischen) Eigenschaften der Ewigkeit und Allgegenwart deducirt. „Das Absolute ist nie und nirgends, als von Zeit und Raum nicht beschränkt, und doch immer und überall, vermöge seiner Immanenz in Zeit und Raum und Allem, ohne welche Alles sofort in sein Nichtseyn zurücksinken würde. — Es ist ohne Accidentalität, als unveränderlich (ewig), Substanz aber nicht im gewöhnlichen Sinne, weil weder Allgemeines noch Einzelnes, sondern nur im Sinne von essentia, als Bezeichnung des Selbst oder Was, und zwar diejenige Substanz, welche das absolut Höhere ist, also nicht Körper, sondern Geist. Es ist der einzige Geist, welcher aus und durch sich ist, während alles Andere aus und durch ihn ist, und eigentlich allein als seyend zu betrachten, der allein schlechthin seyende. — Also das Absolute ist absoluter Geist. Als solcher muß er nicht nur die Dinge, sondern auch sich selbst denken und sprechen, und zwar principiellerweise, aus und durch sich selbst sich ewig für sich selber setzen, denken, sprechen. Dieses Wort, das Ebenbild seines Wesens, ist das Urbild der Dinge. Es ist Ein Wort, mit dem er sich

und mit dem er die Creatur spricht. Dieses schöpferische Wort, des Vaters Ebenbild, der Creatur Urbild, worin Alles besteht (wie entstanden ist), ist der ewige Sohn Gottes, dessen Zeugung und Einheit mit, und Unterschied von dem Vater nun weiter entwickelt wird. — Im Sohne hat der absolute Geist sich ewig als Object vor sich. Eben so ewig aber muß er sich mit sich selbst zusammenschließen, sich lieben. Dieß folgt nothwendig aus dem Erkennen; es setzt aber auch voraus, daß der absolute Geist 1) Bewußtseyn überhaupt (memoria), 2) sich für sich gegenständliches Bewußtseyn (intelligentia) ist. Aus beidem procedirt die Liebe, ist das Dritte zu beiden. Wie diese dem absoluten Geiste gleich und Eins mit ihm ist, wesentlich Eine, und ausgehend, nicht gezeugt, wird näher auseinandergesetzt, und dann das Verhältniß der drei zu einander (absolute Immanenz und doch Unterschied) dargelegt.

Von diesem Geheimnisse der Dreieinigkeit hat der menschliche Geist eine zwar nicht eigentliche, d. h. mit dem Seyn und Wesen zusammenfallende, aber doch wahre Erkenntniß, vornehmlich durch sich selbst, als vernünftige Creatur, schon insofern er als Geist, der sich seiner selbst bewußt ist, sich selber erkennt und sich mit sich selber zusammenschließt, ein Spiegel oder Bild der Dreieinigkeit des absoluten Geistes ist, noch mehr aber seiner Bestimmung nach, des absoluten Geistes sich bewußt zu seyn, ihn zu erkennen und sich mit ihm zusammenzuschließen, was seine Ebenbildlichkeit im eigentlichen Sinne ist. Aus dieser Bestimmung, welche durch freie That zu erfüllen ist, ergibt sich das Berufenseyn zu ewiger Seligkeit, wenn aber das höchste Gute verschmäht wird, ewige Unseligkeit. Beides aber setzt die Unsterblichkeit der Seele voraus. Die Lebensaufgabe des Menschen aber, Trachten nach dem höchsten Gute, schließt außer der Liebe noch in sich die Hoffnung, die Gewißheit von der Erreichbarkeit des Zieles; die Wurzel von beidem aber ist der Glaube, das Bewußt-

seyn in Bezug auf das Unsichtbare, näher den absoluten dreieinigen Geist, welches wesentlich ein Streben nach seinem Gegenstand in sich hat, also die Liebe erzeugen muß, welche die Lebendigkeit des Glaubens ist.

Der Schluß führt zum Anfang zurück: „Der absolute Geist und kein anderer ist Gott zu nennen; der Dreieinige darf allein der Gegenstand unserer Anbetung seyn." Das Resultat ist, daß der christliche Gottesbegriff die Wahrheit des allgemeinen ist. — Dieß sind die Grundgedanken des Monologiums nach dem sorgfältigen Auszuge des Verfassers, welchem nun (S. 182 ff.) sich anschließt eine treffliche Nachweisung der wohlgelungenen Lösung der Aufgabe (intellectus fidei), der Eintheilung und des Ganges der Abhandlung, wodurch das Ganze mit den einzelnen Momenten und Begriffen ins hellste Licht gestellt wird.

Auf dieselbe Weise verfährt der Verfasser mit allen theologischen Tractaten Anselm's, indem er von jedem derselben einen gedrängten, aber genauen Auszug gibt und so den Leser zu selbständiger Einsicht in Anselm's Geistesarbeit befähigt, dann aber diesen so dargelegten Inhalt analysirt und explicirt, und so in das volle Verständniß und in die gerechte Würdigung des Werkes hineinführt.

An das Monologium, in welchem es sich um den Inhalt des Gottesgedankens, den Begriff des Absoluten, handelt, schließt sich das Proslogium an, welches die Objectivität desselben, die Realität des Absoluten feststellen soll, was zur Entdeckung des ontologischen Arguments führte.

Dieß ist der Inhalt des sechsten Kapitels (S. 233 — 286.), welches zuvörderst die Genesis dieser Schrift in Anselm's Geiste: Forschen nach einem einfacheren, im Gedanken des Absoluten selbst liegenden Beweise, und ihren Charakter: nicht ruhige Exposition, sondern ringendes Denken, anhebend mit Gebet, schließend mit Frohlocken, darlegt, dann zum Gegenstand derselben: Gottes Seyn (der Kern

der Schrift) und Wesen, sich wendet. Der Satz: Gott ist, setzt voraus eine vorläufige Bestimmung des Wesens, nämlich daß Gott für Jeden das Höchste sey, was er denken kann. Dieser Gedanke aber schließt das Nichtexistiren, ja die Möglichkeit desselben aus; das Höchste kann nicht anders gedacht werden, denn als wirklich. Dieß ist die Summa des Beweises, der auch für den Atheisten evident seyn soll. — Der Verfasser zeigt nun, daß dieses Schließen rein vom Gedanken des Absoluten aus auf die Wirklichkeit, diese Folgerung, die der Nerv des Beweises sey: was als wirklich gedacht werden muß, ist auch wirklich, dieses Ontologische, etwas Neues gewesen, daß auch bei Augustin und Boëthius bloß kosmologische Argumente, Vorläufer der Beweise des Monologiums, sich finden. Sowohl dieser erste Versuch eines eigentlichen Beweises, als das Sichstützen dabei nur auf den Gedanken, anstatt, wie die Kirchenväter, auf die Erfahrung, forderte die Kritik heraus. Wie diese von Gaunilo geübt worden und wie Anselm darauf geantwortet, wird nun durch Exposition des Inhalts der beiden Abhandlungen gezeigt. Darauf folgt eine kritische Erläuterung der ganzen Verhandlung, in welcher sich das herausstellt, daß es eine zweifache Objectivität des Gedankens des Absoluten ist, welche Anselm beweisen will: 1) eine dialektische: daß es sich nicht denken läßt, ohne daß es als wirklich gedacht wird; 2) eine metaphysische: daß es also ein Wirkliches ist. Diese aus jener zu folgern, ist nach dem Verfasser Anselm bei der metaphysischen Stellung, die er dem Denken gibt (daß es allen Inhalt vom Seyn empfängt), wohlberechtigt. Aber das urgire Gaunilo mit Recht, daß sie nicht ohne Weiteres und geradezu aus jener folge. „Hier ist also eine Lücke in der Argumentation Anselm's —, die er selbst nicht genug empfindet, weil er, voll von jener Entdeckung, so rasch als möglich weiter eilt, um nur das dialektische Seyn auf ein metaphysisches zurückzuführen. Gerade hierin aber

in der Offenlassung einer Lücke, die doch ein ganzes System der Metaphysik als Hintergrund ahnen läßt, liegt ein gutes Theil der Anziehungskraft, welche unser Argument von jeher ausgeübt hat, weil es in der That die Grundfragen aller Speculation, wie namentlich die über das Verhältniß vom Denken und Seyn, zur Sprache bringt." — Diese ganze Erörterung verräth, wie überhaupt das ganze Buch, daß die speculative Tüchtigkeit des Verfassers der historischen Gründlichkeit und Kunst fördernd zur Seite steht.

Der übrige Theil des Proslogiums stellt sich dar als eine Ergänzung des Monologiums in Betreff des Wesens Gottes. Es werden insbesondere diejenigen Eigenschaften hervorgehoben, welche einen Widerspruch unter sich oder mit dem Begriffe des Absoluten zu enthalten scheinen, z. B. die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit. Sodann wird die Einheit oder Identität Gottes mit sich selbst in der Fülle der Eigenschaften dargethan und gezeigt, wie dieselbe der Grund seiner Ewigkeit, Allgegenwart und Selbstgenugsamkeit ist. Nachdem er zuletzt noch einmal kurz das trinitarische Verhältniß ins Licht gesetzt, so schließt er mit dem Preise der Seligkeit, die in dieser Erkenntniß liegt.

Die beiden folgenden Kapitel führen uns nun Anselm als Kämpfer für den kirchlichen Glauben vor, das siebente (S. 287—321.) als Bestreiter eines das Trinitätsdogma meisternden Tritheismus, das achte (S. 322—361.) als Widerleger der hinter der abendländischen Entwickelung zurückgebliebenen griechischen Lehrweise, welche den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohn verwarf. — Im siebenten Kapitel geht der Verfasser davon aus, wie Anselm jeder Meisterung des Dogma ebenso im Interesse der wahren Wissenschaft, die ihm an den Glauben geknüpft war, wie im Interesse des Glaubens und der Kirche entgegentreten zu müssen glaubte, und wie er dabei nicht seine eigene Theorie zum Ausgangspuncte genommen, sondern die feindliche aus sich selbst zu widerlegen gesucht. —

Nachdem er die innere Gnosis und das erste geschichtliche Hervortreten des Tritheismus kurz dargelegt, so kommt er auf den in seinem Nominalismus wurzelnden Tritheismus des Roscelin, der zwar auf einer Synode sich zum Widerrufe hatte bestimmen lassen, aber diesen hernach als einen durch Furcht vor dem erbitterten Volke ihm abgedrungenen zurückgenommen. In Rücksicht auf den Irrenden sowohl, als auf die Wissenschaft, die derselbe für sich anrief und die durch Roscelin's Auftreten in den Verdacht kommen konnte, als führe sie nothwendig zur Häresie, befaßte sich Anselm, bereits Erzbischof geworden, mit der Widerlegung dieser Theorie, die er als eben so unwissenschaftlich wie unkirchlich erweist, indem er zeigt: 1) daß ihre letzte Consequenz Tritheismus sey, 2) daß sie dadurch jedem wahren Gottesbegriffe widerspreche, 3) daß sie nicht einmal erreiche, was sie bezwecke: die Menschwerdung nur einer einzigen Person begreiflich zu machen. — Mit dieser Polemik, welche die Unfähigkeit Roscelin's, über solche Dinge mitzusprechen, darthut, verbindet sich eine apologetische Nachweisung der hohen Bedeutung der Kirchenlehre für die Wissenschaft — eine Bestätigung und Erläuterung der Lehre des Monologiums. Kirchenlehre und Wissenschaft stimmen zuvörderst darin überein, daß das Wesen Gottes die Einheit fordert, sodann aber auch in Betreff der Persönlichkeit, d. h. der Art und Weise, wie Gott sich als Selbst besitzt, oder, als absoluter Geist, sich zu sich selbst verhält, was wenigstens eine Mehrheit von Stellungen mit sich bringt. Beide Bestimmungen gewähren aber auch erst die Möglichkeit einer Zusammenfassung im Begriffe der Dreieinigkeit. Endlich ist es die kirchliche Trinitätslehre, welche allein die christologischen Grundirrthümer abschneidet und eine eigentliche Menschwerdung Gottes begreifen läßt.

Der Verf. schließt mit weiteren Notizen über Roscelin, wornach er auf seiner Meinung beharrte.

Das achte Kap. gibt zuvörderst eine kurze Nachwei-

sung über die Entstehung des Streites zwischen der lateinischen und griechischen Kirche über das filioque und zeigt dann, wie die Schrift Anselm's (de processione spir. S.), des siegreichen Vertheidigers der lateinischen Lehre auf der Synode zu Bari, 1100 oder 1101 verfaßt, sich dadurch auszeichne, daß sie zum ersten Male von dem gemeinsamen Trinitätsbegriffe beider Kirchen aus die lateinische Lehre als die einzig consequente, diesem Begriffe entsprechende, zu erweisen suche, während man bis dahin immer nur den Vorwurf der Neuerung abgewehrt, und wenn man auch weiter ging, wie Ratramnus, doch auf die innere theologische Begründung sich nicht eingelassen hatte. Die processio ex utroque ist nach Anselm Folge der Homousie. Da der Vater nicht als Vater zum Geiste sich verhält (dieser nicht Sohn ist), sondern als Gott, so muß der υἱὸς ὁμοούσιος sich gleichermaßen zum Geiste verhalten, d. h. als Deus, de quo est Deus; der Ausgang aber muß aus beiden derselbe seyn, also processio ex uno; somit wird die μοναρχία nicht aufgehoben, und auch das principaliter procedere de patre ist nicht statthaft. Und wie sich im Vater und Sohn der Unterschied manifestirt (Gott, von dem Gott und Gott, der von Gott), so im Geiste die darin enthaltene Einheit; daher muß er zu beiden dasselbe Verhältniß haben, das der Zusammenschließung, und daher auch von beiden, aber nur insofern sie eins sind, ausgehen. Der Verf. weist hier noch das Grundlose der Beschuldigung Baur's nach, daß Anselm sich selbst widerspreche, indem er allen drei Personen die Aseität zuschreibe und dennoch behaupte, daß nur der Vater den Sohn zeugen und nur beide den Geist hauchen können. Das Eine beziehe sich auf die gemeinsame Gottheit, das Andere auf die besondere Persönlichkeit, und wenn es die Aseität selbst sey, welche sich durch die hypostatischen Acte verwirkliche, so müsse sie auch jedem derselben innewohnen, ohne daß sie aufhör-

ten, diese bestimmten und die Acte je der einen oder anderen Person zu seyn u. s. w.

Die beiden nächsten Kapitel handeln von der Freiheit, der Bedingung der Erreichung des Endzwecks der vernünftigen Creatur, dem Begriffe, der das Räthsel der Geschichte löst, wie der Gottesbegriff das Räthsel der Welt (Kap. 9. S. 362—392.), und von der Entstehung des Bösen, der Hamartigenie (Kap. 10. S. 393—442.). — Was den Freiheitsbegriff (dialogus de libero arbitrio) betrifft, so unterscheidet Anselm (formelles Wollen) Freiwilligkeit, Spontaneität, Sichselbstbestimmungsfähigkeit, was die Möglichkeit des sich auch anders, als er soll, Bestimmens oder die Willkür für den creatürlichen Willen übrig läßt, und Freiheit, d. h. Vermögen, das empfangene Gute zu bewahren, in der anerschaffenen Gerechtigkeit zu beharren. Mit dieser teleologischen Fassung (Freiheit = das der Bestimmung der vernünftigen Creatur entsprechende Vermögen) tritt Anselm dem Pelagianismus entgegen; damit aber, daß er die Freiheit ausdrücklich nur als Vermögen bestimmt, geht er über den augustinischen Begriff, der sie überwiegend als Zustand, als activ faßt, hinaus und bildet ihn wesentlich fort. Hiernach ist die Freiheit unverlierbar. Auch die Sündenknechtschaft, d. h. actuelle Unfähigkeit des Willens, das Rechte aus und durch sich selbst zu wollen, hebt die virtuelle Möglichkeit, es zu wollen, nicht auf. — Kraft dieses Unterschiedes kann auch der Wille zugleich schwach und stark seyn.

Die Bethätigung der Freiheit erfolgt aber nun in einer zweifachen Welt des creatürlichen Geistes: in der Welt rein persönlicher Geister, welche nur durch die gemeinsame Beziehung auf Gott zusammengehalten werden (Engel), und solcher, die in einem organischen Verbande stehen, Eine Gattung (Familie) bilden — Menschen. Dort kann nur von einer persönlichen, hier von einer Gesammtthat die Rede seyn. Aus jener ist die Versuchung in diese ge-

drungen, und der menschliche Wille im Haupte der Familie ihr unterlegen, so daß für den Willen des Einzelnen keine andere Entscheidung übrig geblieben ist, als für die Willkür. Hier aber tritt, weil dieß zwar einerseits seine That, andererseits aber auch nicht seine That ist, die Möglichkeit einer Erlösung ein. — In diesen Gedanken liegt der Hauptinhalt der folgenden Kapitel.

Dem zehnten Kapitel liegt der dialogus de casu diaboli zu Grunde, dessen Hauptzweck dahin geht, die Negativität des Bösen nachzuweisen. Da alles Positive nur von Gott herrühren kann, so konnte es zu einem Falle in der Engelwelt kommen, ohne daß derselbe von Gott verursacht wäre, nur wenn das Böse etwas Negatives ist. Das Böse ist nämlich die Ungerechtigkeit, somit ein Mangel. Es kommt nur im creatürlichen Willen vor, liegt aber weder im Wollen als solchem, das beim ungerechten Wollen dieselbe Function ist, wie beim gerechten, noch im Inhalte als solchem, der aus dem Seligkeitstriebe stammt, sondern allein in der Beziehung des Wollens dieses Inhalts zum Sollen des Willens, welche ein Widersprechen ist — und dieß ist etwas Negatives, die Verneinung des göttlichen Willens durch den creatürlichen. Und dieß und nur dieß ist nicht von Gott, oder die göttliche Causalität verhält sich dazu nur negativ, zulassend, d. h. nicht verhindernd. So entsteht das Böse nicht ohne Gott, aber auch nicht durch Gott. Gott aber kann die Actualisirung der Möglichkeit jener Verneinung nicht hindern, weil diese Möglichkeit von ihm herrührt.

Anselm geht auf Augustin's Wege fort, aber mit größerer Vertiefung in die Sache. Sein Dialog ist der erste Versuch, die Negativität des Bösen als solche wissenschaftlich durchzuführen. So ist auch die Ponerologie durch ihn um ein Bedeutendes gefördert worden. Mit dieser Bemerkung schließt der Verf. das zehnte Kapitel.

Mit dem eilften (S. 443—484.): der erste Adam

und die Möglichkeit eines zweiten (de conceptu virginali et originali peccato), geht nun die Darstellung zum Mysterium der Erlösung über. — Schon in der ersten Zeit seines Episkopats hatte Anselm sein Hauptwerk über die Versöhnungslehre begonnen. Hier aber drängte sich ihm die Frage auf, warum es nur für die menschliche Sünde eine Versöhnung gebe, wie sich also diese von der teuflischen unterscheide; zudem hatte er die Möglichkeit eines sündenreinen Eintritts in die Menschheit an sich noch nicht erwiesen und versprochen, darauf zurückzukommen. Dieß die Genesis der vorliegenden Schrift, welche er 1099 oder 1100 nach Vollendung jener Hauptschrift abfaßte. — Den Kern dieser Schrift, deren wissenschaftlicher Zusammenhang (S. 470 ff.) dargelegt wird, bildet jene Nachweisung, der aber eine Theorie der Erbsünde vorangehen mußte. Die Grundgedanken sind: Zusammenhang aller Menschen nicht bloß durch das Eine Wesen, welches sie mit einander gemein haben, sondern auch durch die Art und Weise, wie sie dieses überkommen, die Abstammung; daher Abhängigkeit von dem Urpaare, von welchem sie die menschliche Natur erhalten als eine von der ursprünglichen Gerechtigkeit entblößte, eine Schuld der Natur, welche jeder Einzelne in sich vorfindet, so wie der vernünftige Wille in ihm erwacht. Diesen Zustand der Ohnmacht und Blöße vermag nur eine neue Schöpfung zu heben, die Hervorbringung eines zweiten Adam, deren Möglichkeit in der Allmacht des Schöpfers beruht, welche aber mitten im Familienzusammenhange des alten Geschlechts erfolgen muß, wenn die erste Schöpfung nicht aufgehoben werden soll. Dieß war nur möglich durch Empfängniß ohne Zeugung, durch unmittelbare Wirkung Gottes. Diese Entstehung konnte eine sündlose seyn, weil die sexuelle Thätigkeit sündlich ist nur durch die sich damit verbindende Lust u. s. w., und ebenso eine schuldfreie, weil die Verpflichtung zu einer Genugthuung für die durch Preisgebung der ursprünglichen Gerechtigkeit begangene

Sünde nur auf denen lastet, welche die Sünde mit begangen haben, den natürlichen Nachkommen Adam's.

Der Stifter einer neuen, gerechten Menschheit kann aber der so ins menschliche Daseyn Getretene nur so werden, daß er zugleich die alte entsühnt, oder für sie die Genugthuung leistet, welche er für sich selbst nicht zu leisten hat.

Mit dieser Bemerkung führt der Verf. ins zwölfte Kapitel hinüber — die Satisfactionslehre Anselm's — die ll. II. cur Deus homo? (S. 485—609.)

Hier wird vor Allem das Ungenügende der patristischen Erklärungen über diese Cardinallehre dargethan, wie dieselben einerseits nur Elemente einer Versöhnungstheorie enthalten, andererseits die Beziehung des Erlösungswerkes auf den Teufel auf eine bedenkliche Weise hervorheben. Außer diesem Anstoße rügt Anselm an ihnen auch die Ungründlichkeit, mit welcher bloß die Angemessenheit, nicht die Nothwendigkeit dieser Art und Weise der Erlösung nachgewiesen wird. Er zeigt nun im ersten Buche, wie es ohne Christum nicht möglich sey, selig zu werden, im zweiten, wie Gott dennoch die Menschen selig machen wolle, dieser Endzweck sich also auch verwirklichen müsse, aber nur durch einen Gottmenschen verwirklichen könne, und wie daher Alles, was der Glaube von Christo halte, in einer tiefen inneren Nothwendigkeit begründet sey. — Der Inhalt beider Bücher wird nun S. 497—572. exponirt, sodann die innere Structur des Werkes aufgezeigt. Das Problem ist: Nachweisung des Zusammenhanges zwischen dem Tode Christi und der Vergebung der Sünden, dessen Schlüssel gefunden wird im Begriffe der Satisfaction, worauf zuerst die Nothwendigkeit einer solchen überhaupt (daß die Sündenvergebung dadurch bedingt sey), dann die Unfähigkeit des rein auf sich gestellten Menschen, sie zu leisten, endlich, daß nur ein Gottmensch, und zwar nur dadurch, daß er stirbt, sie leisten könne, dargethan wird. — Wir müssen uns versagen, aus der näheren Erörterung dieser Puncte

(S. 573—607.), in welche der Verf. auch die neuesten Darstellungen der anselm'schen Lehre von Baur und C. Schwarz berücksichtigt und berichtigt, Weiteres mitzutheilen, und beschränken uns auf die Schlußbemerkungen des Verf. (S. 607 f.). Hiernach stellt sich das Problem als einigermaßen gelöst dar, indem der Tod Christi als die meritorische Ursache der Sündenvergebung erscheint. Anselm ist der Erste, der eine eigentliche Theorie der Versöhnung aufgestellt, die feste Grundlage für alle weiteren Theologumena darüber, den Anstoß zu einer gründlicheren Beschäftigung damit. Und er hatte zuerst auf den eigentlichen Kern der Sache hingeleitet. Die Beziehung auf den Teufel wurde forthin eine Nebenbeziehung, die Hauptfrage die, wie die Sünde und ihre Schuld durch den Tod des Gottmenschen aufgehoben sey. Endlich mit dem Satisfactionsbegriffe war ein wesentliches Moment der Sache für immer der dogmatischen Erkenntniß gewonnen. Daß Anselm zu schroff zwischen Satisfaction und Strafe unterschieden (nur bei innerer Verwandtschaft kann jene ein Ersatz für diese seyn), daß er nicht genug beachtet, daß der Tod des Gottmenschen, als Tod, auch irgendwie Sold der Sünde seyn mußte, endlich, daß er das Leben des Herrn nicht gehörig in Rechnung gezogen — diese Mängel hat die spätere Entwicklung ergänzt, berichtigt und bereinigt, ohne je den Grundgedanken Anselm's aufzugeben. — Die anselm'sche Theorie ist von selbst, durch ihre innere Gediegenheit, der Krystallisationskern für die Kirchenlehre geworden. Und von keiner seiner Schriften läßt sich so sehr, wie von dieser, behaupten, daß sie für die gesammte Kirche Frucht getragen und ihrem innersten Leben zu gute gekommen.

Diese Bemerkungen kann Ref. nur unterschreiben und die Versicherung hinzufügen, daß durch die Darstellung des Verf. die Satisfactionstheorie Anselm's, diese so viel mißverstandene, auch schmählich entstellte Lehre, vollends ins hellste Licht gestellt worden ist.

Nachdem Anselm in den bisher in Betracht gezogenen Schriften das Göttliche und das Menschliche erforscht und erwogen, so schloß er seine litterarische Laufbahn mit der Untersuchung der „Harmonie beider Sphären", in der Schrift de concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio, deren Inhalt der Verf. im dreizehnten Kap. (S. 610—663.) unter der Aufschrift: Gottes Walten und die menschliche Freiheit, darlegt und erläutert. — Anselm unterscheidet hier vom Willensvermögen und der Willenshandlung die Willensrichtung oder Willensneigung als Princip der letzteren, welches dem erstêren den Inhalt gibt. Diese, insofern sie auf das Rechte geht, kann der Wille sich nicht selbst geben, sondern nur von Gott empfangen, und nachdem er sie aufgegeben, kann sie nur durch schöpferische Einwirkung wieder hergestellt werden. Jenes ist Werk der Güte, dieses Werk der Gnade, welches zu Stande kommt, indem 1) durch das Sacrament der Wiedergeburt der Mensch in die Gemeinschaft Christi aufgenommen und seines Verdienstes theilhaftig geworden, der Vergebung seiner Sünden versichert, 2) in den so geschaffenen reinen Boden der Same des Wortes Gottes ausgestreut und so das Bewußtseyn der Gerechtigkeit und des Weges dazu wieder erzeugt, 3) durch göttliche Einwirkung der Wille zur Aufnahme derselben geneigt gemacht wird — eine schöpferische, göttliche Berührung des Geistes, worin die Gnade culminirt, und welche das Letztentscheidende ist. Sorge der Freiheit ist es nun, die empfangene Gabe zu bewahren, die empfangene Richtung einzuhalten, wodurch die Gerechtigkeit je länger desto mehr mit dem Selbst des Menschen verwächst, und die Verlierbarkeit der Gerechtigkeit abnimmt. Diese Thätigkeit ist im göttlichen Rathschlusse (Prädestination) mit eingeschlossen, es ist darauf mit gerechnet, und zwar mit der Möglichkeit auch der Ungerechtigkeit. Gutes und Böses ist prädestinirt, nur jenes als von Gott zu bewirkendes, dieses als nicht zu verhinderndes. Wie aber das Wirken Gottes

die Freiheit nicht aufhebt, so auch nicht sein Wissen, welches ja auch als schöpferisches mit dem Wirken zusammenfällt. Das Böse aber steht dem nicht entgegen; denn es bildet nur eine Lücke in der göttlichen Ordnung der Dinge, welche durch Strafe oder Sühne ausgefüllt wird. — Auch das Wissen, nur als Wissen betrachtet, schließt die Freiheit nicht aus. Weil es vollkommen, dem Gegenstande adäquat ist, so weiß Gott das Freie als Freies u. s. w. Die Vorausgewußtheit schließt bei freien Handlungen (ethischen Ereignissen) die Möglichkeit des vorher auch nicht in die Wirklichkeit Tretens ein, und nur die Nothwendigkeit, daß, wenn ein Ereigniß in die Wirklichkeit tritt, es nicht zugleich nicht in die Wirklichkeit treten kann. — Der Verf. schließt mit der Hinweisung auf die durchgehende tiefe, systematische Einheit Anselm's, wodurch er ein Vorbild für die Speculation aller Zeiten sey, um so mehr, als sie auf der streng theologischen Haltung seines Denkens (Ps. 36, 10.) beruhe.

Wir aber schließen diese Anzeige mit aufrichtigem Danke gegen den Verfasser, der in dieser Monographie den großartigen Anfang der Scholastik auf eine so gründliche, ja, man darf wohl sagen, erschöpfende Weise erforscht und dargestellt und dadurch für die weitere monographische Durchforschung dieses noch so vieler Aufhellung bedürftigen Gebiets einen soliden Grund gelegt hat. Möchte er nicht nur viele Leser, die seine Leistung zu würdigen wissen, sondern auch würdige Nachfolger in der die Anstrengung der edelsten Kräfte ansprechenden und lohnenden Arbeit finden, einer Arbeit, durch welche sich auch mehr und mehr herausstellen wird, was schon das gegenwärtige Werk den Kundigen und Achtsamen ohne alle ausdrückliche Hinweisung erkennen läßt, daß das Beste der mittelalterlichen Theologie auch der evangelischen Reformation und ihrer Theologie tüchtig vorgearbeitet hat.

Kling.

2.

Die Geschichte der Welt vor und nach Christus, mit Rücksicht auf die Entwicklung des Lebens in Religion und Politik, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie der welthistorischen Völker. Für das allgemeine Bildungsbedürfniß dargestellt von D. Heinr. Dittmar. Heidelberg bei Karl Winter. 1—4. Band. 1846—1851.

Wenn es überhaupt eine hocherfreuliche Thatsache ist, daß seit dem Wiedererwachen des evangelischen Glaubens immer mehr die verschiedensten Zweige des menschlichen Wissens unter die hellen Strahlen der Sonne der Wahrheit gesetzt werden, so ist es vor Allem eine köstliche Errungenschaft, daß auch von einer so tief eingreifenden Wissenschaft, wie die Weltgeschichte ist, das Christenthum immer entschiedener Besitz ergreift. Dieß ist bekanntlich schon seit längerer Zeit im Werden. Von denkenden Männern wie A. Bräm, J. Chr. K. Hofmann, Chr. Barth, Fr. Ehrenfeuchter besitzen wir mehr allgemein gehaltene Betrachtungen der Weltgeschichte, und eine Ausführung des Ganzen hat uns in seiner eigenthümlich geistreichen Weise Leo geschenkt. Aber sein Werk setzt gelehrte Bildung voraus, und eine christliche Bearbeitung der Weltgeschichte für das allgemeine Bildungsbedürfniß, für die große Anzahl derer, welche, ohne gelehrte Grundlagen zu besitzen, doch ein eben so natürliches als achtungswerthes Verlangen hegten, sich über die Vorzeit gründlich zu unterrichten, fehlte bis jetzt noch. Diesem längst gefühlten Bedürfnisse hat nun Dittmar zu genügen gesucht. Bescheiden bekennt er (Band III. Vorrede, S. VII.): „Auf den Vorzug der Mittheilung von neuen Ergebnissen ureigner Erforschungen macht meine Arbeit keinen Anspruch; mein Hauptbemühen war, von dem reichlich vorhandenen Material das Wesentliche und Bewährte sichtend auszuheben."

Welch' eine Aufgabe dieß sey, wird Jeder leicht einsehen, der mit dem heutigen Stande der historischen Wissenschaft in ihren verschiedenen Zweigen auch nur einigermaßen bekannt ist. Es ist ohne Zweifel für den Darsteller der Universalgeschichte ein seltenes, nicht hoch genug zu schätzendes Glück, daß er bereits eingehende und geniale Arbeiten über einzelne Partien der Geschichte vorfindet, ja daß es unserer Zeit vorbehalten war, litterarische Schätze und archäologische Fünde zu entdecken, die auf bisher nur wenig bekannte Gebiete ein helles Licht geworfen haben; aber mit der Masse des Gegebenen wächst auch die Schwierigkeit, dieß Alles zu umfassen. Da gilt es, mit der Fackel der Offenbarung und an der Hand bewährter Schriftforscher das Dunkel der Uranfänge der Menschheit zu beleuchten, eine Aufgabe, die sich mancher bisherige Bearbeiter der Weltgeschichte bequem oder vornehm fern gehalten hat; es gilt, mit der durch den Glauben erleuchteten Forschung tiefer Naturkundiger die Urgeschichte zu untersuchen, die Angriffe zurückzuweisen, durch welche man die Data der Offenbarung in die Reihe nationaler Mythen herabstoßen zu können meinte, und das Menschengeschlecht in seiner Verbreitung über die Oberfläche der Erde zu verfolgen; da müssen die Reisenden gehört werden, welche uns die Riesenbauten des Orients, jene stummen Zeugen der Vorwelt in Aegypten, Persien, Indien und Chaldäa, beschreiben, welche zum Theil kaum jetzt erst aus dem Schutte emporgetaucht sind, zum Theil erst anfangen, verstanden zu werden; da muß der Historiker sich von genialen Kennern alter Religionen, einem Creuzer, Görres u. A., in die Geheimnisse der Symbolik der alten Völker einweihen lassen; er muß die griechische und römische Welt, wie sie uns ein Niebuhr, ein Otfried Müller u. A. erst in einem neuen Lichte vor Augen gestellt haben, sammt ihrer Kunst- und Litteraturgeschichte durchforschen, die Periode Alexander's und seiner Nachfolger im Lichte der classischen Darstellung Droysen's verstehen lernen, den

Wegen des Volkes Gottes bis in die mit Assyrien, Babylon und Persien verschlungenen Perioden, ja bis in die dunkleren Zeiten des Verfalls und der politischen Ränke nachgehen, den Fall der römischen Republik und die Kaiserzeit in ihrem mannichfachen Detail kennen lernen, die Anfänge des Germanenthums nach der durch die Grimm's wiedergewonnenen Erkenntniß desselben verfolgen, die kirchenhistorischen Resultate eines Neander, Gieseler u. A. in sich aufnehmen, die neuerdings erst aufgehellte Geschichte der einzelnen slavischen und romanischen Völker studiren, die seit Jos. v. Hammer entdeckte Geschichte der Araber und Moslemin sich aneignen, die Forschungen der großen Geschichtschreiber unseres eignen Volkes, eines Leo, Luden, Fr. v. Raumer, Wilcken, verarbeiten, die Reformation und ihre Vorläufer nach den Ergebnissen neuester Studien begreifen und das seit dreihundert Jahren ins Unermeßliche auseinandergehende Meer moderner Staatengeschichte durchschiffen, noch nicht einmal zu gedenken der zahllosen Monographien über einzelne bedeutende Männer, Orte, Systeme, welche gleichfalls nicht zu ignoriren sind. Dieser ungeheuren Aufgabe hat sich der Verf. mit einem wahrhaft eisernen Fleiße unterzogen, und was bis jetzt großentheils Privateigenthum der Gelehrten war, allen Gebildeten unseres Volkes zugänglich gemacht; und wenn einerseits die Riesenarbeit, alle Schätze des historischen Wissens unserer Zeit in sich aufzunehmen, unser Staunen erregt, so verdient Dittmar ohne Zweifel den Dank der deutschen Nation, der er durch sein allumfassendes Werk eine wahre Bibliothek geschichtlicher Kenntnisse und Erkenntnisse geschaffen hat. Hier kann jeder Gebildete sich über alle Theile der Weltgeschichte unterrichten, und es wird nicht leicht einen Punct geben, worüber er nicht gründlichen und faßlichen Unterricht fände. Und doch ist bei all' der Gemeinfaßlichkeit nirgends die edle Sprache, nirgends der Ernst der Wissenschaft verleugnet, so wie andrerseits die Gründlichkeit der

Darstellung fern ist von aller Trockenheit; Alles hat Fleisch und Blut, Leben und Farbe, und nicht leicht geschieht eines Wunders der Baukunst, eines prächtigen Aufzugs, einer entscheidenden Schlacht oder Verhandlung Erwähnung, ohne daß uns die anschaulichste Schilderung gegeben wäre.

Man hat sich von einer Seite darüber aufgehalten, daß der Verf. „für das allgemeine Bildungsbedürfniß" geschrieben hat, weil die Bildung unserer sogenannten Gebildeten nicht tief genug sey, um einen Anspruch auf solch' eine hingebende Bemühung zu begründen. Aber gerade dann, dünkt uns, ist ein Werk wie das vorliegende am Platze. Sind unsere Gebildeten nicht gründlich genug gebildet, nun so hat ja eben der Gelehrte die Aufgabe, sich zu ihnen herabzulassen, ihnen die Ergebnisse ernster Forschung mitzutheilen und sie so über die Seichtigkeit des halbgebildeten Wesens emporzuheben. Und in welcher Wissenschaft könnte er dieß so gut, als in der so sehr gesuchten, auf das gesammte Denken der Gebildeten so einflußreichen Weltgeschichte? So lange ein solches Werk, das mit größter Gemeinfaßlichkeit eine gediegene Grundlage des Wissens und des Urtheils verbindet, noch nicht existirt, werden Arbeiten rhetorischer Hohlheit, wie die rotteck'sche, immer ein großes Publicum haben, und was ist dann gewonnen?

Nach allem Bisherigen ist es wohl selbstredend, daß der Verf., indem er die Resultate so vieler Forschungen in sich aufnahm, keine bloß äußerliche Zusammenstellung gab. Ueberall hat er mit seinem so mannichfaltig geöffneten Interesse sich in die verschiedensten Gebiete hingebend vertieft und das Empfangene reiflich in sich verarbeitet. So finden wir also eine große Masse historischen Stoffes aller Art zu einem wohlgefügten Ganzen verbunden; Alles läuft in einem ununterbrochenen Faden pragmatischer Entwickelung dahin.

Es versteht sich, daß in einer christlichen Weltgeschichte Christus als der Mittelpunct derselben offen

hervortritt. Bei dem vorliegenden Werke deutet dieß schon der Titel: „Geschichte der Welt vor und nach Christus“ an, und nicht leicht möchte die durchgreifende Wendung, die der Eintritt des Erlösers in die Entwicklung der Menschheit gebracht hat, in irgend einem andern Buche der Art so entschieden ausgedrückt worden seyn, als hier, so oft man auch seit J. v. Müller Christum den Schlüssel der Weltgeschichte genannt hat. Andere haben schon darauf aufmerksam gemacht, wie im Gegensatze zu der bisher beliebten Ansicht von der Entstehung und dem Werthe des Heidenthums Dittmar wieder ausführlich die geoffenbarte, also wahre Anschauung ausführlich geltend gemacht hat. Wer Augen hat, zu sehen, kann in den beiden ersten Bänden mit nicht großer Mühe verfolgen, wie in der vorchristlichen Periode überall das Hinstreben des Völkerlebens nach dem Verheißenen hervorgehoben ist. Während bei dem Volke der Wahl die directen Hindeutungen in Gesetz, Propheten und Vorbildern betont werden, wird gezeigt, wie die Heidenwelt in ihren verschiedenen Abzweigungen die mannichfachsten Versuche machte, die Aufgabe der Menschheit mit bloß menschlichen Kräften zu lösen, und über diesen Versuchen zu Schanden wurde, wie aber auch der Gang der Geschichte vor Christus in den nach einander auftretenden Reichen darauf berechnet war, daß dem Gottesreiche die weiteste Bahn zu allen Nationen gemacht würde. Schön hat dieß der Verf. in dem geistreichen Aufsatze zusammengefaßt, mit welchem er die römische Geschichte eröffnet. „Der beschaulich in sich ruhende Geist des heidnischen Orients“, sagt er (II, 275 ff.), „der anfangs noch einzelne Reste von Uranschauungen bewahrte, suchte das leitende Gesetz für die Entwicklung eines Volkes als eines sittlichen Ganzen zwar richtig in einem Höheren, Uebermenschlichen, griff aber, durch die Sünde in Irrthum verkehrt, fehl und glaubte, es in dem starren Regimente unlebendiger Naturmächte oder in dem Despotenwillen des Stellvertreters der Gottheit, also in einem nur

scheinbar Unwandelbaren und scheinbar Ewiglebendigen, zu finden. Aus diesem Grundirrthum unterdrückte er jede freie Regung der angeborenen Individualität und schloß sich dabei möglichst von der Berührung mit andern Völkern ab. Darum mußte er in seiner Ganzheit allmählich selbst dem geistigen Tode sowohl, als auch der leiblichen Abgestandenheit anheimfallen. — Im Gegensatze davon hat sich der bewegliche, mehr nach außen schauende Geist des Griechen gerade die Entwicklung der individuellen Freiheit zur Lebensaufgabe gemacht und dadurch in dem Leben einzelner zu ihm gehöriger Individuen, Stämme und Politien die genialsten Erscheinungen harmonischer Schönheit hervorgezaubert. Weil er aber das Gesetz für jene Entwicklung nur aus dem Individuum selbst nahm, in dessen natürlichem Zustande es eben so vorherrschend als ein Gesetz in den Gliedern sich kund thut, so zersplitterte er seine Kraft und konnte es nicht zur Darstellung eines harmonisch constituirten, auf einem allgemein sittlichen Bewußtseyn ruhenden und darum selbständig fortbestehenden Volksganzen bringen. Bei seinem steten Hange, die Grenze der von ihm aufgestellten Freiheit zu überspringen, ging er zuletzt der Freiheit selbst verlustig, wenn er auch in seiner äußeren Gebundenheit noch fortfuhr, in andern Beziehungen belebend auf Andre zu wirken, ja sogar einem physisch Kräftigeren, der ihn in sich aufnahm, noch zu großartigen, wenn auch vorübergehenden Siegen zu verhelfen."

„Noch ein Versuch, sich mit eigner Kraft sein Volksdaseyn selbständig auszubauen, war übrig; aber auch er sollte scheitern an dem Mangel eines Gesetzes, welches höher ist, als das, so in dem von der Sünde getrübten Gewissen des Menschen wohnt. Es sollte das Volk der Römer in seinem mächtigen Gange über die Völkerbühne den Beweis geben, daß auch ein durch die strengste Form des menschlichen Rechts mit besonnenster Reflexion zusammengehaltener Volksverein, auch wenn er die angeborene Indi-

vidualität keineswegs in sich erstickt, sondern nur ihr natürlich freies Handeln durch Uebereinkommen rechtsförmlich bindet, zwar mit der mächtigen Kraft der Einheit lange Zeit hindurch alles ihm Widerstrebende überwältigen und riesenhaften Umfang gewinnen kann, daß aber ein solcher Volksverein, eben weil nur das Gesetz menschlichen Rechts ihn trägt, und folglich die mit ihm zusammenhängenden übrigen sittlichen Stützen allmählich von dem nur äußerlich verdeckten, innerlich desto heftigeren Feuer der Selbstsucht ebenfalls bald verzehrt werden, dennoch, wenn auch vom hohlen Scheine des Rechts noch eine Zeitlang gehalten, endlich auch zusammenbricht und mit seinem Falle die von ihm unterjochte Welt um so tiefer erschüttert, je mehr er sie vorher, statt sie mit einem höheren Leben zu befruchten, fast aller noch übrigen Lebenskeime beraubt hat. — Nichtsdestoweniger hatte das römische Volk mit seiner männlichen Charakterstärke noch die große Bestimmung, durch Gründung des vierten Weltreichs (Dan. 7, 23.), gleich einem Weltstrome, allmählich die verschiedenen neben ihm bestehenden Völker und Reiche wie Flüsse und Bäche in sich aufzunehmen, um nach Gottes Absicht dem Heile, das die Völker bis an der Welt Enden erleuchten sollte, eine unbehinderte Bahn zu machen."

Man wird dieser Darstellung seine Zustimmung nicht versagen können, wenn man auch wünschte, in derselben noch entschiedener und ausführlicher bei den Griechen das Element der Schönheit, bei den Römern das der Kraft berücksichtigt zu sehen. — Nachdem der Verf. einmal bei dem Mittelpuncte der Geschichte, bei Christo, angelangt ist, so finden wir natürlich die Geschichte des Reiches Gottes vorangestellt und vorzugsweise berücksichtigt. Neben den Incunabeln des kirchlichen Lebens laufen ganz sachgemäß die Anfänge des germanischen Volkes her, des Volkes, welches „zum künftigen kräftigsten Träger des Christenthums ersehen war", und „von dem der zertrümmernde Hauptstoß auf den Bestand der römischen Weltherrschaft

ausgehen sollte" (III, 21.). Wir sehen das Kaiserreich versiechen, das deutsche Volk dagegen immer mächtiger hervortreten, bis endlich die alte Welt die Aufgabe, dem Christenthume theils zum Reizmittel, theils zum ersten, wenig angemessenen Gehäuse gedient und seine Verbreitung zu den Völkern angebahnt zu haben, erfüllt hat und von den gewaltigen Hämmern der Geschichte zerschlagen werden kann. Während nun das Christenthum des Orients theils noch lange ein kraftloses Daseyn hinschleppt, theils das Gericht der Vernichtung erleidet, erhebt sich im Occident vor unsern Augen ein neues, aus Germanenthum und Christenthum geborenes Völkerleben, anfangs noch vielfach befruchtet durch römische Cultur und römisches Recht, dann immer selbständiger seine eigenthümlichen staatlichen und rechtlichen Verhältnisse herausbildend und, wenn auch erst nach Jahrhunderten und nicht ohne Impulse von den Völkern des Islam her, sein eignes geistiges Leben, seine eigne Cultur und Handelsthätigkeit erringend. Wir sehen das Mittelalter, den Lehensstaat, das Feudalrecht, das Städteleben vor unseren Augen entstehen; es bildet sich das deutsche Reich und zuletzt die Hierarchie, als die Alles umfassenden Mächte jener Zeit, beide in einem Bunde der Eifersucht, in einer concordia discors begriffen und durch ihre Institutionen den christlichen Geist verkörpernd, bis sie sich im Kampfe mit einander aufreiben, da denn zuerst die Hierarchie das Kaiserthum zerschlägt, so daß um das deutsche Reich her die andern Staaten sich stärker emporheben können, sodann diese Staaten (vor allen Frankreich) wieder die Hierarchie herabdrücken und so der Reformation des von der Fußsohle bis zum Scheitel kranken Kirchenleibes die Bahn bereiten. Ueberall zeigt sich uns klar, wie die Kirchengeschichte der Kern der Geschichte geworden ist.

Man glaubte gleich nach dem Erscheinen des ersten Bandes, aus den ersten Abschnitten desselben schließen zu können, der Verf. sey in der Anordnung des Ganzen der Nachtreter Leo's. Hiegegen verwahrt er sich, und, wir

glauben, mit Recht (III. Vorrede, S. V—VIII.). Gern bekennt er, H. Leo viel zu verdanken, auch wohl einzelne architektonische Linien und Verbindungen von seinem Baurisse entlehnt zu haben, wie z. B. seine Aufeinanderfolge der ältesten heidnischen Culturvölker (und auch diese mit großen Aenderungen), weil sie unter allen bisherigen allein einen tieferen Nachweis des Ganges der Cultur versucht habe. Im Grunde aber sey sein Plan doch ein anderer, freilich nicht neu, vielmehr der älteste der alten, aber auch keine Erfindung irgend eines Historikers, sondern Gemeingut der Menschheit, nämlich der Plan der Geschichte selbst, der mit der Offenbarung zusammenfalle. Diesen habe er in der Schrift gefunden, dann im Gange der Geschichte aufgesucht und weiter ins Einzelne verfolgt, als seine auf gleichem Standpuncte stehenden Vorgänger in der Geschichtschreibung es gethan. Versuchen wir, so viel es hier in der Kürze möglich ist, die Anordnung wiederzugeben, die der Verf. befolgt hat.

Nachdem uns der Verf. einen Blick in den Uranfang der Dinge hat thun lassen und uns im Lichte der Offenbarung die Schöpfung des Menschen, das Werden der Sprache und die Entstehung der Sünde und deren Folgen dargelegt hat, sehen wir das Menschengeschlecht in seiner ersten, geringen Ausbreitung, seiner Verzweigung in Keniten und Sethiten. Bald reißt die Sündfluth den Faden der Entwicklung ab; von einer einzigen Familie aus erneuert sich die Menschheit, spaltet sich in Sem, Ham und Japhet; jetzt erst, zumal seit der babylonischen Völkertrennung, sehen wir die Erde in ihrer gegenwärtigen Bewohnung, wobei, wie zu erwarten war, die Völkertafel 1 Mos. 10. zu Grunde liegt und versucht wird, auch die dort nicht genannten Völker auf ihren wahrscheinlichen Ursprung zurückzuführen, ja selbst die Bevölkerung der neuen Welt in Zusammenhang mit den Angaben der Schrift zu bringen.

Nun werden uns, nachdem zuvor die Entwickelung des Heidenthums und der ersten Staatenbildung gegeben ist,

die ältesten Culturvölker vorgeführt, das Zendvolk, die Inder, die Aethiopier und Aegyptier, die Altbabylonier und Altassyrer, die Perser und Phönicier, die Chinesen; erst dann kommt die Geschichte Israels und mit ihr verschlungen die des späteren assyrischen, babylonischen, medischen und persischen Weltreichs (anders als bei Leo, welcher Israel erst nach der Geschichte Griechenlands und Roms bringt), bis dahin, wo das babylonische Exil einen entschiedenen Abschnitt macht. Jetzt treten wir auf den Boden Griechenlands, und der erste Band führt seine Geschichte bis auf den Höhepunct der Blüthe und wieder bis zum inneren Verfalle nach dem peloponnesischen Kriege; mit dem Hervortreten Macedoniens beginnt der zweite Band, die Heldengestalt Alexander's d. Gr. steigt vor uns auf, griechische Bildung und orientalischer Luxus vermengen sich durch ihn, zumal durch die alle Nationen durcheinander treibenden Diadochenkämpfe, aber ihre Vermengung im Hellenismus ist auch die Auflösung des Griechenthums, welches jetzt in den Staaten aus Alexander's Monarchie nur noch conservirt wird, um das nachher emporsteigende römische Weltreich geistig zu befruchten. Wir verfolgen nun Roms Geschichte von den nationalen Elementen an, die nachher das römische Volk bildeten, bis dahin, wo es, auf den Gipfel seiner Macht angelangt, die Fäulniß des Orients in sich aufnimmt, dann in wüthenden Bürgerkriegen sich selbst zerfleischt und endlich der Monarchie in die Arme fällt. Jetzt, wo an der Grenzscheide der Aeonen (1 Kor. 10, 11.) das Harren der Völker und der Bankrott ihrer sittlichen Strebungen beleuchtet wird, hebt sich das Volk Gottes als das Volk der Verheißung aus allen andern hervor.

Das Erscheinen des Weltheilands eröffnet den dritten Band, doch wird die Geschichte der Kirche fürs Erste nur bis zum Apostelconcil fortgeführt und erst wieder aufgenommen, nachdem die Germanen geschildert sind, die Kaisergeschichte bis auf Commodus erzählt und ein Blick auf das silberne Zeitalter der classischen Litteratur geworfen ist; jetzt folgt

die ausführliche Darstellung des christlichen Lebens in den zwei ersten Jahrhunderten, sodann der Verfall des römischen Reichs im dritten Jahrhundert, bis dasselbe mit Constantin eine neue Gestalt bekömmt und das Christenthum als Lebenselement in sich aufnimmt, vor dessen Sonnenstrahlen nun bald die letzten Schatten des Heidenthums trotz aller Kraftanstrengungen verschwinden. Aber immer offenbarer wird es, daß das römische Weltreich ins Greisenalter getreten ist; selbst das Christenthum nimmt in ihm eine verknöcherte, dogmatisirende Gestalt an, immer entschiedener tritt die germanische Welt in den Vordergrund; Gothen, Hunnen, Vandalen treten nach einander auf den Schauplatz; wir sehen ein Ostgothenreich, ein Frankenreich entstehen; in beiden bereitet sich das Christenthum neue Gefäße mit eigenthümlichen staatlichen Verhältnissen, wiewohl es im Frankenreiche noch einmal abwärts geht, und Byzanz noch einmal vorübergehend nach außen ein Wachsthum erhält. Aber der Westen wird durch christliche Missionen verjüngt, wogegen im Osten der innere Verfall immer mehr zu Tag kommt. Da tritt Muhammed auf, das Chalifenreich entsteht, das christliche Morgenland, Nordafrika und Spanien empfangen ihr Gericht, und während das östliche Kaiserthum vollends erstarrt, heben sich die Karolinger hervor, Bonifacius vollführt sein großes Werk, und in Karl d. Gr. stellt sich bereits die ganze künftige Herrlichkeit des neuen Kaiserthums, die Kirche im Bunde mit dem Staate, dar. Wir werden in alle Zweige seiner großartigen christlichen Cultur eingeführt, müssen aber alsbald nach seinem Tode das Sinken seines Geschlechts wahrnehmen.

Der zweite Theil des dritten Bandes führt uns zunächst an den sächsischen und salischen Kaisern vorüber und zeigt uns im Kampfe Gregor's VII. mit Heinrich IV. die Entstehung der römischen Hierarchie; dann wird uns die Geschichte Frankreichs, Englands, Scandinaviens, der Slaven und Ungarn, des griechischen Reichs, Spaniens (des muhammedanischen und des christlichen) und der östlichen Chalifate vor-

geführt. Dieß bildet den Uebergang zur Geschichte der Kreuzzüge, der Ritterorden; wir lernen das Städtewesen, das Mönchsthum, die Scholastik kennen, sehen bereits die Ausartungen der Kirche und ihnen gegenüber eine bald reinere, bald fleischlichere Opposition. Damit ist das Zeitalter der Hohenstaufen eingeleitet, in welchem das Kaiserthum auf der Spitze der Macht erscheint, um darin alsbald vom Papstthum überboten zu werden und einem jähen Falle entgegenzugehen. Die Culturgeschichte dieser Periode zeigt uns deutsche Poesie, Baukunst und mittelalterliche Scholastik in höchster Blüthe und führt uns die edelste Frucht der Ritterorden, die Christianisirung Preußens, vor Augen. Dann ziehen wieder die außerdeutschen Länder so ziemlich in derselben Ordnung wie vorhin an uns vorüber, nur daß dießmal das Mongolenreich die Zahl der geschichtlichen Staaten vermehrt. — Indem nun das Kaiserthum immer mehr herabkömmt, zersplittert sich unser Blick mehr und mehr auf alle Staaten Europa's; Frankreich kömmt empor, knechtet die Hierarchie, wird aber selbst im Kampfe mit England aufs tiefste gedemüthigt; Spanien befreit sich von den Mauren, Scandinavien hebt sich durch die calmarische Union, Polen und Ungarn empfangen ihre größten Könige, Osmanen und Mongolen erreichen den Höhepunct ihrer Macht. Die nächste Periode führt uns zunächst zur Kirche zurück; wir finden sie in äußerster Versunkenheit; bald treten nun reformatorische Geister auf, reformirende Concilien werden abgehalten; die Wirren unter Friedrich III. erregen die Sehnsucht nach anderen Zuständen immer mehr. Frankreich, im Kampfe mit England schon fast unterliegend, behält am Ende den Sieg und gewinnt neue Kraft, zumal nachdem die schnell emporgekommene Macht Burgunds eben so rasch wieder gesunken ist, wogegen sich England in blutigen Adelskämpfen zerfleischt. Spanien tritt mächtig aus dem Vernichtungskampfe mit den Mauren hervor; auch die östlichen Reiche schreiten voran, Rußland schüttelt das Mongolenjoch ab, die Osmanen stürzen mit Konstantinopel den letzten Rest des griechi-

schen Reichs. In Italien werden Venedig, Florenz, Mailand mächtig, aber auch das Haus Habsburg erneuert sich in Maximilian I., und selbst das deutsche Reich beginnt sich aus seiner tödtlichen Ohnmacht aufzuraffen.

Mit dem vierten Bande werden wir in die neue Zeit eingeführt. Neue Welten werden entdeckt, alte geistige Schätze aus dem Schutte hervorgeholt und durch die Erfindung der Buchdruckerkunst zum Ferment der erstarrten Christenheit gemacht, um den endlichen Durchbruch der Reformation vorzubereiten. Bald schauen wir die Auferstehung des Evangeliums und verfolgen sie in alle ihre Stadien, besonders aber tritt der Heros derselben, Martin Luther, als vollständig gezeichnetes Lebensbild vor uns; mit seinem Tode und mit dem Beginne des schmalkaldischen Krieges bricht das Werk ab, dem wir möglichst baldige Fortsetzung und Vollendung wünschen.

Müssen wir in der Anordnung des Geschichtsplanes die entschiedene und zugleich durchaus sachgemäße Durchführung des christlichen Princips erkennen, so beurkundet sich unser Werk als ein christliches auch durch den allenthalben sich aussprechenden christlichen Sinn, durch die Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe des Verfassers. Ohne Zweifel hat die Weltgeschichte einen Beruf zum Weltgerichte; es ist recht, daß der Historiker nicht bloß objectiv theilnahmlos erzähle, sondern daß er auf echt menschliche Weise zeige, daß er ein Gewissen hat. Das Gewissen des Historikers hat aber um so mehr Beruf, sich auszusprechen, als es ein evangelisch erleuchtetes ist. Obwohl nun der Verfasser sich nirgends mit seinem Urtheile vordrängt, so schimmert dieses doch überall zur Genüge hindurch, abgesehen von den Stellen, die von selbst zum Aussprechen seines Urtheils auffordern. Und indem er auch die glänzendsten Erscheinungen der Weltgeschichte an den Maßstab des Christenthums hält, erscheint freilich Vieles, was bisher wie ein Ideal dagestanden hat, in einem minder strahlenden Lichte; dafür werden wir aber auch mit dem Schicksale so manches

Heroen der Geschichte ausgesöhnt, indem uns mit der ihm anhaftenden sündlichen Schwäche auch die Nothwendigkeit der Züchtigung sofort einleuchtet. Demnach haben wir hier nirgends ein unerbittliches Gericht, sondern ein solches, welches, von barmherziger Liebe getragen, durch das Bewußtseyn eigener Menschlichkeit gemildert ist, eine Eigenschaft, ohne welche uns das geschichtliche Urtheil, wenn es nach dem reinsten Lichte der Wahrheit gefällt wird, kaum erträglich seyn möchte. Ein Beurtheiler hat Dittmar diese Milde zum Vorwurf gemacht und namentlich bemerkt, er gehe dem classischen Alterthume nicht kräftig genug zu Leibe, indem er überall unbefangen das sittlich Edle und geistig Schöne desselben anerkennt. Er kann aber getrost das Beispiel eines Paulus und Petrus für sich anführen, welche auch bei den gröbsten Verirrungen der Juden und Heiden auf Rechnung bringen, daß Solches „in den Zeiten der Unwissenheit" geschehen sey, die Gott „übersehen habe", um seit der Erscheinung Seines Sohnes allerwärts zur Buße aufzurufen (Apostelgesch. 3, 17 ff. 17, 30.). — Nur in Einer Hinsicht hätten wir gewünscht, der Verfasser hätte in seinem Streben, allen Seiten gerecht zu werden, mehr Maß gehalten, in Beziehung auf die Reformation und die Kirche des Mittelalters. Je kecker heutzutage die römische Kirche mit der Verdammung der ersteren hervortritt, je gröbere Entstellungen sich katholische und katholisirende Schriftsteller erlauben, desto getroster sollte die evangelische Geschichtschreibung auf dem göttlich versiegelten Rechtsboden der Reformation einherschreiten und nicht das formelle Recht der alten Kirche in einer Weise gelten lassen, daß die Erkämpfung der Freiheit des Evangeliums als eine Sache erscheint, worüber adhuc sub iudice lis wäre. In dieser Beziehung hätte Referent, wie gesagt, einzelne Stellen gern anders gesehen. Jedoch der ganzen Haltung des Buches gegenüber, namentlich der so warmen Behandlung der Geschichte Luther's gegenüber, dürfte der besprochene Mangel als ein verschwindendes Moment angesehen werden,

welches der seltenen Verdienstlichkeit, Trefflichkeit und Nützlichkeit des Werkes in keiner Weise Abbruch zu thun vermag. Dieses Werk erfüllt zweifelsohne, wie es auch ausgesprochenermaßen in der Absicht des Verfassers lag, eine hochwichtige Mission an die Gebildeten unserer Nation (III. Vorr. S. VI f.) auf eine ausgezeichnete Weise, und möge man immerhin auf die liebevoll eingehende Berücksichtigung dieser „Schicht" unseres Volkes verächtlich herabblicken, diese „Schicht" ist nun einmal die culturgeschichtlich einflußreichste, und nur allzu lange hat der deutsche Gelehrtenstand, auch der theologische, sich vornehm gegen dieselbe abgeschlossen, seine geistigen Schätze nur den Zunftgenossen mitgetheilt und so den antichristlichen Schriftstellern eines der wichtigsten Arbeitsfelder überlassen. Wer kann berechnen, wieviel Antheil an dem seit 1830 unser Volk beherrschenden Liberalismus, ja wohl selbst an den revolutionären Bewegungen von 1848 und 1849 die weite Verbreitung der rationalistisch-liberalen Declamationen Rotteck's gehabt haben mag! Drücken wir dem Verfasser die Hand, daß er mit einem nicht geringen Opfer seiner gefährdeten Gesundheit die ungeheuere Arbeit übernommen hat, den Deutschen die Ergebnisse ihrer genialen und gelehrten Geschichtsforscher durch gründliches Studium und edle populäre Darstellung zugänglich zu machen und ihnen hiermit auf dem überzeugenden Wege gediegener christlicher Geschichtschreibung Christum kund zu thun, und wünschen wir, daß die mit so vieler Aufopferung bereitete köstliche Gabe von den Gebildeten unserer Nation auch nach Verdienst gewürdigt und recht reichlich gebraucht werde. Der Herr aber, in dessen Dienst die Arbeit unternommen worden ist, schenke dem theuren Verfasser auch ferner noch die nöthige geistige und leibliche Kraft, damit uns das Werk recht bald vollständig geschenkt werden könne.

Gernsbach, im Februar 1852.

Diakonus Kayser.

# Kirchliches.

1.

# Die Bedeutung der ältern bugenhagen'schen Kirchenordnungen für die Entwicklung der deutschen Kirche und Cultur,

von

C. F. Jäger,

Repetenten am evangelischen Seminar zu Tübingen.

---

Durch das Erscheinen der richter'schen Sammlung der ältern evangelischen Kirchenordnungen ist die historische Theologie auf eine Aufgabe aufmerksam gemacht worden, die von ihr bisher ziemlich vernachlässigt worden ist. Es ist unbestreitbar, daß eine lebendige Anschauung von der Bedeutung der Reformation in der Entwicklung der christlichen Kirche nicht abstrahiren kann von der Art und Weise, wie in dieser Periode der Organismus des kirchlichen Gemeindelebens in einer Reihe individueller Gestaltungen sich ausbildet. Richter hat in seiner kürzlich erschienenen Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland eine kurze Uebersicht über diesen Theil der Kirchengeschichte neuerer Zeit gegeben. Allein wenn bei derartigen Arbeiten wirklich ein richtiges Bild von den kirchlichen Zuständen dieser Zeit gewonnen werden soll, so darf man die Bedeutung einer Kirchenordnung nicht überwiegend in der Gestaltung des Kirchenregiments suchen, sondern in den Einrichtungen, die unmittelbar in das tägliche Leben der Kirchengemeinde eingreifen. Es ist eine geschichtliche Thatsache, daß das Leben

der Kirche und die Form des obersten Kirchenregiments sehr oft sich gleichgültig gegen einander verhalten haben. Namentlich in Deutschland, wo sich das Kirchenregiment unter Einflüssen außerkirchlicher Natur ausgebildet hat, ist es so weit gekommen, daß die Gemeinde sich in der Regel erst dann um Befriedigung eines religiösen Bedürfnisses an die oberste Kirchenbehörde wendet, wenn diese hemmend in den Weg getreten war. Ohne das versucht der Kern der Gemeinde in Form freier Association, ohne das Kirchenregiment, seinen eigenen Weg zu gehen, und läßt das Kirchenregiment dafür sorgen, wie es mit passenden Anordnungen hinterdrein kommen und sich im Credit erhalten möge, was oft erst nach vorhergegangenen minder freundschaftlichen Begegnungen gelang. Dieß ist nun einmal eine unleugbare Thatsache, die man sich nicht verbergen darf. Ich erinnere da nur an das schon so früh in der lutherischen Kirche aufkommende Conventikelwesen, dem unstreitig ein tieferes Bedürfniß nach einer lebendigern, bessern Seelsorge trotz allen Verirrungen zum Grunde lag, — so wie an die Missionsvereine und damit verwandte Erscheinungen. Alles dieß ist dem Historiker ein Beweis dafür, daß er sich sehr davor hüten muß, aus der Form des Kirchenregiments auf den Zustand der Kirche direct zu schließen. Der organische Zusammenhang des Kirchenregiments mit dem kirchlichen Gemeindeleben kann sich lockern, ja fast auflösen, ohne daß deßhalb das Leben der Kirche still stände; es pulsirt fort, unbekümmert um den es umschließenden Mechanismus. Dagegen hat jede Kirchenordnung Einrichtungen, die fundamentaler, organischer Natur sind; es sind dieß die Schule, der Gottesdienst, Kirchenzucht, die Organisation der Seelsorge, Armenpflege, Bekenntniß. Das sind direct in den organischen Lebensproceß der Kirche eingehende Factoren; nach ihnen bestimmt sich der Werth und die Bedeutung einer Kirchenordnung. Alle andern Einrichtungen sollen nur den Zweck haben, diesen fundamentalen Instituten und Lebenselementen ihre ste-

tige Erhaltung und Fortbildung zu sichern, und darum sind sie nur mittelbare Kriterien für die Beschaffenheit einer Kirchengemeinschaft. Es ist diese Auffassung auch dem Geiste und ausgesprochenen Grundsatze der ältern Kirchenordnungen gemäß, wie dieß die folgende Untersuchung zeigen wird.

Bugenhagen steht als Kirchenordner ebenbürtig neben Melanchthon und Brenz. Seine Grundsätze über die Einrichtung der evangelischen Kirche hat er nicht nur selbst in mehreren Städten und Ländern ins Leben einzuführen gesucht, sondern sie sind auch in andere Kirchen, wo er nicht in eigener Person als Kirchenordner thätig war, auf Grundlage der von ihm ausgearbeiteten Musterordnungen zur Anerkennung gekommen. Wir beschränken uns jedoch auf die ältere Gruppe, die der Ausbildung der Consistorialverfassung voranging, da in ihr die eigenthümliche Anschauungsweise Bugenhagen's deutlicher und reiner heraustritt. Es gehören zu ihr vor Allem die braunschweigische Kirchenordnung v. J. 1528, die hamburger v. J. 1529, die lübecker v. J. 1531, die pommerische v. J. 1535, die schleswig-holsteinische v. J. 1542 (die dänische Kirchenordnung v. J. 1537 lassen wir bei Seite, da sie in der schleswig-holsteinischen sich wiederholt, nur mit Modificationen, den eigenthümlichen Landesverhältnissen gemäß). Diese rühren alle von Bugenhagen selbst her; ihnen nachgebildet sind die bremenser Kirchenordnung v. J. 1534, die mindensche v. J. 1530, die göttinger v. J. 1530, die soester v. J. 1532, ja selbst die wittenberger Kirchenordnung v. J. 1533, die hallische v. J. 1541.

Die jüngere Gruppe beginnt mit der braunschweig-wolfenbüttler Kirchenordnung v. J. 1543, welcher mehrere Kirchenordnungen nachgebildet sind.

1) Die wichtigste Kirchenordnung der älteren Gruppe ist die braunschweigische v. J. 1528; sie ist für die Stadt und ihre Einrichtungen berechnet und ist ihren Grundzügen nach Norm geblieben für alle übrigen bugenhagen's

schen Kirchenordnungen. Eine fundamentale Eigenthümlichkeit dieser Gruppe von Kirchenordnungen besteht nun darin, daß sie durchaus vom pädagogischen Gesichtspunct aus abgefaßt sind; unter diesen Gesichtspunct wird alles Einzelne subsumirt. In allen anderen evangelischen Kirchenordnungen älterer Zeit fehlt dieser pädagogische Charakter im Ganzen und das pädagogische Element ist durchaus untergeordnet unter die Bestimmungen über den Cultus. — Für Bugenhagen hat selbst die Taufe ihren vollen Werth nur durch den daran anknüpfenden christlichen Unterricht. Hören wir seine eigenen Worte! Die braunschweiger Kirchenordnung v. J. 1528 beginnt folgendermaßen: „Vor alle sint dre dink alse noedich angesehen. Dat erste gude Scholen uptorichten vor de Kindere. Dat ander Predikere, de Gades wort reyn dem Volke vordragen, antonehmen, ock latinische Lektien unde uthleginge der hilgen Scrifft vor de Gelehrden to vorschaffen. Dat drudde gemeine Kasten antorichten mit Kerken-guderen unde anderen Gaven, daruth sulke unde andere Kerken-denste erholden unde der Armen Notroffft (Nothdurft) werde geholpen." Das sind also für Bugenhagen die wichtigsten Bestimmungen; dann fügt er nur ganz anhangsweise Folgendes bei: „Darna is ock gehandelt, wat christlike Ceremonien unde andern Kerken-denst andrept (antrifft), so vele alse denstlick, tom Evangelio, christliker Leve (Liebe), Ehre unde Eynicheit is angesehen." Dann kommt eine Verwarnung gegen unchristliche Lehre und Aufruhr und am Schlusse wird wieder mit großem Nachdrucke die Wichtigkeit der drei ersten Puncte hervorgehoben: „Wo (wie) noedich overs (aber) de ersten dre Stucken syn, alse Scholen uptorichten, Predigere vororden en, unde desulvigen (dieselben, nämlich die Prediger und Schulen) unde arme Luede

uth der gemeynen Kasten besorgen, wert hyr na angescreven werden, also dat nicht alleyne Christene suender ock vornufftige redelike Luede moten (müssen) bekennen, det sulk twvorsorgen recht sy". Die Grundlage für den evangelischen Schulunterricht ist die Taufe. Daher beginnt die Kirchenordnung mit den Bestimmungen über die Taufe („van der Dope") dabei wird auch für das leibliche Leben des Kinds gesorgt in dem Artikel „van den Heve Ammen," und daran schließen sich die Bestimmungen „van den Scholen" mit folgenden bezeichnenden Worten: „Id (es) is billich unde christlick recht, alse gesecht is, dat wy (wir) unse Kyndecken Christo to Döpe (Taufe) bringen. Overs (Aber) ach leyder, wen se up wassen (auf wachsen) unde de Tidt (Zeit) kumpt, dat me se leren schal, so is nemand dar heyme, Nemand vorbarmet sick ower (über) de armen Kyndere, dat me se lerede, dat se mochten by Christo bliven, dem se in der Döpe geoffert synt. Nemand vorsuemet gerne den Kynderken de Döpe, alse ock recht is, overs wedderum nemand gedenket, dat uns nicht alleine bevalen is, de Kyndere to döpen, sondern ock, wenn de Tidt kumpt, to lerne, alse gescreven is to vorn van der Döpe." Es wird dann darauf hingewiesen, wie der ganze Rath und „de ganze Gemeyne, vor alle andere Dinge vor nödich angesehen, gute Scholen uptorichten." Diese pädagogische Tendenz hat also nicht bloß in dem Kopfe des Kirchenordners Bugenhagen gelebt, sondern die evangelische Richtung im Volke hat sich hier wesentlich nach dieser Seite hin ausgesprochen, und zwar nicht erst auf Anregungen Bugenhagen's hin, sondern wir haben urkundliche Beweise, daß in Braunschweig schon vor Bugenhagen's Ankunft in der Stadt und vor jeder Einwirkung von seiner Seite die Reformation diese Richtung auf die christliche Erziehung und den Unterricht der Jugend genommen hat. Am Anfange des Jahres 1528 forderten die Bürger durch ihre Verordneten vom Rathe außer Er-

[illegible]
Bürger sich die Concessionen erbeten haben, außer den öffent-
lichen Schulen ihre Kinder auch heimlich durch Privatleh-
rer unterrichten zu lassen, daß also mit der Leitung auf
kirchlichen Unterricht der Jugend zugleich verbunden war
die Leitung der Familie, den kirchlichen evangelischen Un-
terricht in ihrem eigenen Schooße fortzusetzen und so das
öffentliche kirchliche Leben organisch in das Leben der Fa-
milie aufzunehmen. Diesen Artikel geben wir hier um sei-
ner Wichtigkeit willen seinem Wortlaute gemäß: „Mit den
Schulen sahe E. E. Rath hoch nothwendig an, weil ge-
lehrte Schulmeister nicht wohl aufzubringen und zu erhal-
ten, und eine Zeit her eine geringe Schule gewöhnlich ge-
wesen: daß ein jeder mit seinem Vermögen dazu thäte, daß
die Schulen verbessert und ein geschickter Mann zu St. Mar-
tin und St. Katharinen unterhalten würde. Wann denn
also gelehrte Schulmeister bestellt wären, würde ein jeder
die Seinen in den Stiftsschulen vor sich selbst der Gebühr
nach wissen zu halten" (die Stiftsschulen waren mit den
Stiften noch römisch-katholisch, da sie dem Rathe und der
Gemeinde nicht unterworfen waren, sondern dem braun-
schweigischen Herzoge Heinrich dem Jüngern, einem Gegner
der lutherischen Lehre, den man nicht zu beleidigen wagte),
„und so jemand des Vermögens, daß er seinen Kindern
einen sonderlichen Lehrmeister halten und versorgen möchte,
wäre wohl zu leiden und dieser Sache nicht entgegen."

Wir sehen hieraus, daß die Forderung wesentlich auch auf höhere gelehrte Bildungsanstalten ging, wie denn überhaupt damals die höhere wissenschaftliche Bildung im engen Zusammenhange mit der Kirche und darum auch mit der allgemeinen Volksbildung gedacht wurde. Es waren jedoch schon vor der Reformation in Braunschweig mehrere Schulen; außer den Stiftsschulen finden wir die genannte Martinsschule und Katharinenschule; unter den Stiftsschulen ist namentlich zu bemerken die St. Aegidienschule, die denn auch nachher in der Reformationszeit sich erhielt, obwohl in der Kirchenordnung nur von zwei lateinischen Schulen die Rede ist (vgl. Rehtmeyer a. a. O. Beilagen zum 3. Bande, S. 464., wo diese drei Schulen nicht einmal als die einzigen angeführt werden, sondern nur als frequentissimae scholae, und zwar in einer Zeit, wo schon längst die römische Partei in Braunschweig ihre Stifte verloren hatte). Auch befanden sich unter den Schulrectoren Männer, die der Reformation den Sieg in Braunschweig erkämpfen halfen; so namentlich Johann Laffards an der St. Martinschule, der sich auch durch Unbefangenheit den späteren Parteiungen gegenüber auszeichnete. In der Reformationszeit nahm also die Bewegung in Braunschweig sofort die Richtung auf die Erziehung und den Unterricht der Jugend, und Bugenhagen, der in Folge des vorhin angeführten Rathsbeschlusses berufen wurde, fand bei seiner Ankunft bereits diese Richtung vor. Sie hat aber wirklich ihn selbst lebendig ergriffen und auf die Dauer sich in ihm befestigt, wie die Vergleichung der späteren bugenhagen'schen Kirchenordnungen zeigen wird. Dieß hat schon der alte Rehtmeyer bemerkt, wenn er a. a. O. S. 68. von Bugenhagen's Thätigkeit in Hamburg nichts weiter zu sagen für gut findet als diese kurzen Worte: „Als D. Pommer nach Hamburg gereiset — — schrieb er daselbst auch eine Kirchenordnung und richtete die St. Johannisschule an, die noch heut zu Tage in gutem Stande und der Republik nützlich ist", und ebenso von seiner Thätigkeit in Lübeck (ebendas. S. 69.): „er machte allda auch eine

Kirchenordnung und richtet eine gemeine Schule im Kloster St. Katharinen an". — Bugenhagen war überhaupt ein Charakter, der mit Liebe sogar auf Einzelheiten und momentane Bedürfnisse einging (wie z. B. ein Theil des Artikels „von Mißdederen" (Missethätern) seine Entstehung einem Vorfalle verdankt, der in der ersten Zeit der Anwesenheit Bugenhagen's vorkam, wo ein Scharfrichter, „der lange Gert", auf dem Richtplatze erschlagen wurde, weil er bei einer Hinrichtung einen Fehlstreich that). So nahm er auch die überwiegend pädagogische Richtung, die in Braunschweig geherrscht zu haben scheint, in sich auf und setzte sie in seiner Kirchenordnung, nur daß diese Richtung sich auf die Dauer bei ihm begründete und fundamentaler Natur war. Wie in seiner ersten Kirchenordnung die Artikel von der Taufe und den Schulen das Fundament und der Ausgangspunct sind, an den erst die anderen Bestimmungen sich anreihen, so wiederholt sich dieß in der hamburger Kirchenordnung vom Jahre 1529. Die acht ersten Artikel beschäftigen sich mit der Schule, und die Einleitung beginnt mit den Worten: „In dißer Ordeninge iß angerichtet eine gude Schole tho holden vor de Joeget (Jugend) und gude Prädicanten thom Worde Gades vor uns alle, mit Vorholdinge der Arbeidere, wo billick und christlick, dartho eine Vorsorginge vor de Armodt"; und bei der Zusammenfassung ist wieder die Rede von dem, was „der Joeget und dem Volke thor Beleringe" soll gehalten werden. Auch hier umfaßt die Kirchenordnung das Schulwesen von den niedersten Volksschulen an bis zu einer Miniaturuniversität. In der göttinger Kirchenordnung von 1531 wiederholt sich die braunschweiger Kirchenordnung fast ganz in diesem Puncte, obwohl sie nicht von Bugenhagen selbst herrührt, sondern von dem braunschweiger Coadjutor Heinrich Winckel, der sie von seiner Heinmath aus übertrug. Dasselbe findet statt bei der von Bugenhagen selbst verfaßten lübecker Kirchenordnung von 1531. Hier handeln auch

die ersten 17 Artikel vom Schulwesen und zeigen gegenüber den übrigen Artikeln zusammengenommen eine bemerkenswerthe Ausführlichkeit. Mehr nur äußerlich benutzt ist die braunschweiger Musterordnung in der hessischen Kirchenordnung von 1532, in der wittenberger Kirchenordnung von 1533 und in der bremenser Kirchenordnung von 1534; ja, in der pommerischen Kirchenordnung von 1535 hat die bugenhagen'sche Grundidee gerade in den nur untergeordnet erscheinenden Artikeln über die Schulen eine traurige Reaction erfahren, die hier auf Rechnung der Aristokratie zu setzen ist. Dieselbe schiebt die Errichtung von Schulen ganz den Städten zu und bürdet ihnen allein die Pflicht auf, mindestens je zwei Bürgerskinder zur Universität zu schicken; diese Universität wird aber ungemein hungrig ausgestattet. Da der Adel selbst nichts thun mag, so ist es kein Wunder, daß er auch den Städten gegenüber mit seinen Zumuthungen nicht scharf seyn darf; es wird geklagt, daß bei den kleinen Städten „de Knaben trefflick vörsumet (versäumet) werden, darorch dat de Scholmeister ock Stadschryver ys", und verlangt, „dat men desse beyde Ampt nicht uplegge eyner Persone, sunder van eynander scheyde, so veele es mögelick ys"; aber mit diesem Zusatze: „so veele es mögelick ys", ist wieder Alles der Willkür anheimgegeben. Und „darmede överst (damit aber) arme Kinder nicht van der Schole gedrungen werden, schal men den ydt van nöden ys (soll man, denen es vonnöthen ist) vor den Dören (Thüren) tho bedelen (betteln) nicht vorbeden (verbieten)." Also Organisation des Kinderbettels! Die Aristokratie auf dem treptower Landtage hat zwar ein Gewissen und das Bewußtseyn von dem, was geschehen sollte, allein sie mag nichts thun, weil's Geld kostet; sie schiebt die Sache den Städten zu und begnügt sich auch bei diesen mit bettelhafter Einrichtung. Eine solche Aristokratie mag zu brauchen seyn zur Reaction gegen den Paroxismus einer Hypercultur; nur kann man das gerade kein Verdienst um

die Kirche nennen. Wenn man den Bauer zum Vieh herunterſinken läßt, wenn er einmal ſeine Bibel nicht mehr ſelbſt leſen kann, dann darf die evangeliſche Kirche darauf rechnen, daß ſie einſtmals aufhört zu exiſtiren. Es iſt nur gut, daß trotz ſolcher Barbareien der Geſetzgebung in überwiegend ariſtokratiſchen Staaten der evangeliſche Geiſt doch ſich erringt, was er bedarf, wie das Beiſpiel Pommerns zeigt, in welchem mit der Zeit ein friſches evangeliſches Chriſtenthum ſich bildete. — Dagegen tritt in der lübecker Kirchenordnung von 1531, die der braunſchweigiſchen nachgebildet iſt, der pädagogiſche Geſichtspunkt wieder in den Vordergrund. Auch in der ſchleswig-holſteiniſchen Kirchenordnung vom Jahre 1542 heißt es noch in der Einleitung: „Kerckenordeninge ſteit vornemlick yn ſöß (ſechs) Stücken: thom erſten yn der Lere (es iſt hier bloß das Bekenntniß gemeint)... thom andern yn Scholen ... thom drüdden van den Ceremonien ... thom veerden, dat men gemene Kaſten upprichte ... thom vöfften, dat ein Biſſchop ſo mit ſynen Proveſten ... thom ſöſten van den Böken (Büchern)...“

Wie eng bei Bugenhagen Alles mit der Organiſation der Schule zuſammenhängt, und wie ſehr er ſich beſtrebte, dieſe Grundlage überall feſtzuhalten, zeigt ſich in der von ihm revidirten pommeriſchen Kirchenordnung von 1542; hier heißt die Ueberſchrift: „Karkenordeninge inn den Steden und wor men Scholen hefft (wo man Schulen hat)“; er abſtrahirt alſo geradezu von den Orten, die keine Schulen haben, und berückſichtigt ſie im Verlaufe der Ausführung nur nebenbei; und noch in der von ihm verfaßten braunſchweig-wolfenbüttler Kirchenordnung vom Jahre 1543 tritt zwar die Kirche im engeren Sinne an die Spitze, allein die Schule erhält doch auch hier eine bedeutende Stellung, wenn es heißt: „Chriſtlike Kerckenordeninge delet (theilet) ſick in dre Dele: dat erſte Del is van den Kerken ... dat ander Del is van den Scholen ... dat drudde Del van gemeinem Kaſten.“

Wir können nach dem Bisherigen sagen, daß in allen denjenigen von Bugenhagen selbst herrührenden Kirchenordnungen, welche für Städte berechnet sind, die pädagogische Tendenz ihren adäquaten Ausdruck gefunden hat, ebenso in einem großen Theile der Kirchenordnungen, die den bugenhagen'schen nachgebildet und für Städte berechnet sind. Dagegen in allen denjenigen bugenhagen'schen Kirchenordnungen, welche auf ein ganzes Land berechnet sind, hat die pädagogische Tendenz bedeutende Beschränkungen erfahren, sie bricht sich an widerstrebenden Verhältnissen. Vergleichen wir damit die früheren Kirchenordnungen, so finden wir zuerst in der leisniger Kastenordnung, die von Luther herrührt, die Trias Prediger, Schule, Armenpflege angedeutet; im Artikel V. (Richter's Kirchenordn. I. S. 13.) werden folgende Ausgaben des gemeinen Kastens aufgeführt: „Ausgabe des Pfarramts, Ausgabe fur die Kusterey, Ausgabe fur die Zuchtschulen, Ausgabe fur den gebrechlichen und alden armen Menschen". Ferner ist zu bemerken die stralsunder Kirchenordnung vom Jahre 1525, welche in drei Theile zerfällt: „1) Van den Predigern . . . 2) van der Schole . . . 3) van den gemenen Kasten . . ." Dieselbe Trias findet sich in der dieser Kirchenordnung angehängten Rathsverordnung, und in dem Anhange wird ganz besonders für die Besoldung der Schuldiener gesorgt, an der es bisher noch mangelte. Dagegen in der Landesordnung des Herzogthums Preußen (Richter a. a. O. S. 34.) ist nur ganz kurz von Schulen die Rede, und es sind dieselben auf die Städte und zwar mehr nur auf die großen Städte beschränkt, und ist auch da empfohlen, daß mit Reformen „nit sehr geeylt werde", da man nicht wisse, „ob der gemain Kasten zur Unndterhaltung der Armen genugsam sein würde"; die ganze Sache wird als eine untergeordnete behandelt. Dagegen in der hallischen Kirchenordnung vom Jahre 1526 wird gegen den Schluß (Richter a. a. O. S. 48.) sehr ernstlich ermahnt zu Förderung des Schulwesens und dasselbe in

engsten Zusammenhang gesetzt mit den heiligsten Christenpflichten; aber auch hier ist nur von der Stadt die Rede, und wo am Schlusse von den Dörfern die Rede ist, wird beklagt, daß man „die Bewer (Bauern) geringer acht, dan die Sew oder ander unvernufftig Thier", und auf den Bauernaufstand als gerechte Strafe dafür hingewiesen. Als Hinderniß für die Besserung der Landkirchen wird auch hier angeführt, daß „die Leben der Pfaren fast all in fremder Herschaften Hand steen" und der Rath der Stadt erst noch lange mit „Lehen Herren" verhandeln und sich am Ende auch eine Weigerung gefallen lassen muß. Doch auch in dem auf die Stadt bezüglichen Theile erscheint die Schulordnung mehr als ein Anhang, als Aufforderung zu Erfüllung einer einzelnen Christenpflicht, nicht als ein fundamentaler Artikel. Dasselbe ist der Fall in der auf der homburger Synode angenommenen Reformatio eccl. Hass. vom Jahre 1526. Die Schulordnung ist ein Anfang der Kirchenordnung (Kapitel 10. 30 ff.); Auszeichnung verdient aber die Bestimmung des 30. Kapitels, wo es heißt: in omnibus civitatibus, oppidis et pagis sint puerorum scholae. Dagegen Kap. 31. werden die scholae puellarum nicht so allgemein gefordert; doch heißt es auch hier: sint praeterea in civitatibus et oppidis, si fieri potest, etiam in pagis puellarum scholae. In den Schulen sollen vor Allem die fundamenta fidei gelehrt werden. In dem sächsischen Unterricht der Visitatoria ꝛc. vom Jahre 1528, dem Muster für so viele Kirchenordner, ist die Volksschule fast ganz ignorirt über der Gelehrtenschule, wie man denn überhaupt Melanchthon nicht ganz freisprechen kann von unpraktischer Gelehrtenbornirtheit, welche die Bedürfnisse des Lebens nicht scharf ins Auge faßt. Luther hatte da in seiner Schrift an den deutschen Adel vom Jahre 1520 mit ganz anderem Ernste die religiöse Volksschule gefordert, als die geistige Zeugungsstätte der evangelischen Kirche. Aber

erst einem Bugenhagen gebührt der Ruhm, der Schule ihre fundamentale Stellung im kirchlichen Leben in einer Kirchenordnung angewiesen und die Verpflichtung zur Errichtung von Schulen an das Fundamentalsacrament der Kirche, an die Taufe, angeknüpft zu haben in einer ins Leben eingeführten Kirchenverfassung. Die Städte aber sind auszuzeichnen, als die einzigen Puncte, in welchen die evangelische Kirche ihre Pflanzschulen erhielt und von denen aus Deutschland seine geistige Bildung erwuchs. Und wenn auch gerühmt werden muß, daß Fürsten und Adel durch den gewährten Waffenschutz an der evangelischen Kirche eine heilige Pflicht erfüllt haben, so muß doch das nur zu sehr übersehene größere Verdienst der Städte hervorgehoben werden, das sie sich durch Begründung einer tüchtigen kirchlichen Schule erworben haben. Ein Geschichtsforscher, der diesen Namen verdienen will, darf nie vergessen, daß ein einziges Blatt eines Schulbuches für das geistige Leben eines Volkes und einer Kirchengemeinschaft nicht selten mehr Werth hat, als ganze Folianten von Edicten über die Competenz der Consistorien und des landesherrlichen Kirchenregiments. Gegen diese Dinge bleibt der Geist des Volkes oft ganz gleichgültig, ein Lehrstoff aber geht durch die Schule in Kopf und Herz des Volkes über und führt ein Regiment, wie kein Consistorium und kein Fürst. Ja selbst die Symbole einer Kirchengemeinschaft haben nicht die Bedeutung für das kirchliche Leben, welche einem Lehrgegenstande der Schule zukommt, außer wenn sie selbst und sofern sie durch die Schule hindurch sich dem Geiste des Volkes einprägen; denn was die Schule in das Herz der Jugend eingepflanzt, setzt sich weit fester, als der durch die Predigt mitgetheilte Lehrstoff. Nur die durch persönlichen Umgang sich vermittelnde sogenannte Seelsorge ist in dieser Hinsicht der Schule an die Seite zu stellen, wie denn auch auf diesem Wege der Privatseelsorge und religiösen Berathung oppositionelle Bestrebungen eine schläfrige Kirche in kurzer Zeit

richtung eines gemeinen Kastens behufs der Armenpflege und anderen kirchlichen Reformen namentlich auch Besserung des Schulwesens, und daß diese Forderung am meisten betont wurde, geht deutlich daraus hervor, daß in der darauf erfolgten Antwort des Raths auf keinen andern Punct so ausführlich und lebhaft eingegangen wird, wie auf diesen die Schule betreffenden, wovon sich Jeder überzeugen kann, der in Rehtmeyer's braunschw. Kirchenhistor. III. S. 55 f. das Actenstück nachlesen will. Es wird sogar in dem auf die Schule sich beziehenden Artikel vorausgesetzt, daß die Bürger sich die Concession erbeten haben, außer den öffentlichen Schulen ihre Kinder noch besonders durch Privatlehrer unterrichten zu lassen, daß also mit der Tendenz auf kirchlichen Unterricht der Jugend zugleich verbunden war die Tendenz der Familie, den kirchlichen evangelischen Unterricht in ihrem eigenen Schooße fortzusetzen und so das öffentliche kirchliche Leben organisch in das Leben der Familie aufzunehmen. Diesen Artikel geben wir hier um seiner Wichtigkeit willen seinem Wortlaute gemäß: „Mit den Schulen sahe E. E. Rath hoch nothwendig an, weil gelehrte Schulmeister nicht wohl aufzubringen und zu erhalten, und eine Zeit her eine geringe Schule gewöhnlich gewesen: daß ein jeder mit seinem Vermögen dazu thäte, daß die Schulen verbessert und ein geschickter Mann zu St. Martin und St. Katharinen unterhalten würde. Wann denn also gelehrte Schulmeister bestellt wären, würde ein jeder die Seinen in den Stiftsschulen vor sich selbst der Gebühr nach wissen zu halten" (die Stiftsschulen waren mit den Stiften noch römisch-katholisch, da sie dem Rathe und der Gemeinde nicht unterworfen waren, sondern dem braunschweigischen Herzoge Heinrich dem Jüngern, einem Gegner der lutherischen Lehre, den man nicht zu beleidigen wagte), „und so jemand des Vermögens, daß er seinen Kindern einen sonderlichen Lehrmeister halten und versorgen möchte, wäre wohl zu leiden und dieser Sache nicht entgegen."

Wir sehen hieraus, daß die Forderung wesentlich auch auf höhere gelehrte Bildungsanstalten ging, wie denn überhaupt damals die höhere wissenschaftliche Bildung im engen Zusammenhange mit der Kirche und darum auch mit der allgemeinen Volksbildung gedacht wurde. Es waren jedoch schon vor der Reformation in Braunschweig mehrere Schulen; außer den Stiftsschulen finden wir die genannte Martinsschule und Katharinenschule; unter den Stiftsschulen ist namentlich zu bemerken die St. Aegidienschule, die denn auch nachher in der Reformationszeit sich erhielt, obwohl in der Kirchenordnung nur von zwei lateinischen Schulen die Rede ist (vgl. Rehtmeyer a. a. O. Beilagen zum 3. Bande, S. 464., wo diese drei Schulen nicht einmal als die einzigen angeführt werden, sondern nur als frequentissimae scholae, und zwar in einer Zeit, wo schon längst die römische Partei in Braunschweig ihre Stifte verloren hatte). Auch befanden sich unter den Schulrectoren Männer, die der Reformation den Sieg in Braunschweig erkämpfen halfen; so namentlich Johann Laffards an der St. Martinschule, der sich auch durch Unbefangenheit den späteren Parteiungen gegenüber auszeichnete. In der Reformationszeit nahm also die Bewegung in Braunschweig sofort die Richtung auf die Erziehung und den Unterricht der Jugend, und Bugenhagen, der in Folge des vorhin angeführten Rathsbeschlusses berufen wurde, fand bei seiner Ankunft bereits diese Richtung vor. Sie hat aber wirklich ihn selbst lebendig ergriffen und auf die Dauer sich in ihm befestigt, wie die Vergleichung der späteren bugenhagen'schen Kirchenordnungen zeigen wird. Dieß hat schon der alte Rehtmeyer bemerkt, wenn er a. a. O. S. 68. von Bugenhagen's Thätigkeit in Hamburg nichts weiter zu sagen für gut findet als diese kurzen Worte: „Als D. Pommer nach Hamburg gereiset — — schrieb er daselbst auch eine Kirchenordnung und richtete die St. Johannisschule an, die noch heut zu Tage in gutem Stande und der Republik nützlich ist", und ebenso von seiner Thätigkeit in Lübeck (ebendas. S. 69.): „er machte allda auch eine

Kirchenordnung und stiftete eine gemeine Schule im Kloster St. Katharinen an". — Bugenhagen war überhaupt ein Charakter, der mit Liebe sogar auf Einzelnheiten und momentane Bedürfnisse einging (wie z. B. ein Theil des Artikels „van Misdederen" (Missethätern) seine Existenz einem Vorfalle verdankt, der in der ersten Zeit der Anwesenheit Bugenhagen's vorkam, wo ein Scharfrichter, „der lange Curd", auf dem Richtplatze erschlagen wurde, weil er bei einer Hinrichtung einen Fehlhieb that). So nahm er auch die überwiegend pädagogische Richtung, die in Braunschweig geherrscht zu haben scheint, in sich auf und fixirte sie in seiner Kirchenordnung, nur daß diese Richtung sich auf die Dauer bei ihm begründete und fundamentaler Natur war. Wie in seiner ersten Kirchenordnung die Artikel von der Taufe und den Schulen das Fundament und der Ausgangspunct sind, an den erst die anderen Bestimmungen sich anreihen, so wiederholt sich dieß in der hamburger Kirchenordnung vom Jahre 1529. Die acht ersten Artikel beschäftigen sich mit der Schule, und die Einleitung beginnt mit den Worten: „In dißer Ordeninge iß angerichtet eine gude Schole tho holden vor de Joeget (Jugend) und gude Prädicanten thom Worde Gades vor uns alle, mit Vorholdinge der Arbeidere, wo billick und christlick, dartho eine Vorsorginge vor de Armodt"; und bei der Zusammenfassung ist wieder die Rede von dem, was „der Joeget und dem Volke thor Beleringe" soll gehalten werden. Auch hier umfaßt die Kirchenordnung das Schulwesen von den niedersten Volksschulen an bis zu einer Miniaturuniversität. In der göttinger Kirchenordnung von 1531 wiederholt sich die braunschweiger Kirchenordnung fast ganz in diesem Puncte, obwohl sie nicht von Bugenhagen selbst herrührt, sondern von dem braunschweiger Coadjutor Heinrich Winckel, der sie von seiner Heinmath aus übertrug. Dasselbe findet statt bei der von Bugenhagen selbst verfaßten lübecker Kirchenordnung von 1531. Hier handeln auch

die ersten 17 Artikel vom Schulwesen und zeigen gegenüber den übrigen Artikeln zusammengenommen eine bemerkenswerthe Ausführlichkeit. Mehr nur äußerlich benutzt ist die braunschweiger Musterordnung in der hessischen Kirchenordnung von 1532, in der wittenberger Kirchenordnung von 1533 und in der bremenser Kirchenordnung von 1534; ja, in der pommerischen Kirchenordnung von 1535 hat die bugenhagen'sche Grundidee gerade in den nur untergeordnet erscheinenden Artikeln über die Schulen eine traurige Reaction erfahren, die hier auf Rechnung der Aristokratie zu setzen ist. Dieselbe schiebt die Errichtung von Schulen ganz den Städten zu und bürdet ihnen allein die Pflicht auf, mindestens je zwei Bürgerskinder zur Universität zu schicken; diese Universität wird aber ungemein hungrig ausgestattet. Da der Adel selbst nichts thun mag, so ist es kein Wunder, daß er auch den Städten gegenüber mit seinen Zumuthungen nicht scharf seyn darf; es wird geklagt, daß bei den kleinen Städten „de Knaben trefflick vörsumet (versäumet) werden, dardorch dat de Scholmeister ock Stadschryver ys", und verlangt, „dat men desse beyde Ampt nicht uplegge eyner Persone, sunder van eynander scheyde, so veele es mögelick ys"; aber mit diesem Zusatze: „so veele es mögelick ys", ist wieder Alles der Willkür anheimgegeben. Und „darmede överst (damit aber) arme Kinder nicht van der Schole gedrungen werden, schal men den ydt van nöden ys (soll man, denen es vonnöthen ist) vor den Dören (Thüren) tho bedelen (betteln) nicht vorbeden (verbieten)." Also Organisation des Kinderbettels! Die Aristokratie auf dem treptower Landtage hat zwar ein Gewissen und das Bewußtseyn von dem, was geschehen sollte, allein sie mag nichts thun, weil's Geld kostet; sie schiebt die Sache den Städten zu und begnügt sich auch bei diesen mit bettelhafter Einrichtung. Eine solche Aristokratie mag zu brauchen seyn zur Reaction gegen den Paroxismus einer Hypercultur; nur kann man das gerade kein Verdienst um

die Kirche nennen. Wenn man den Bauer zum Vieh heruntersinken läßt, wenn er einmal seine Bibel nicht mehr selbst lesen kann, dann darf die evangelische Kirche darauf rechnen, daß sie einstmals aufhört zu existiren. Es ist nur gut, daß trotz solcher Barbareien der Gesetzgebung in überwiegend aristokratischen Staaten der evangelische Geist doch sich erringt, was er bedarf, wie das Beispiel Pommerns zeigt, in welchem mit der Zeit ein frisches evangelisches Christenthum sich bildete. — Dagegen tritt in der soester Kirchenordnung von 1532, die der braunschweigischen nachgebildet ist, der pädagogische Gesichtspunct wieder in den Vordergrund. Auch in der schleswig-holsteinischen Kirchenordnung vom Jahre 1542 heißt es noch in der Einleitung: „Kerkenordeninge steit vornemlick yn söß (sechs) Stücken: thom ersten yn der Lere (es ist hier bloß das Bekenntniß gemeint)... thom andern yn Scholen ... thom drudden van den Ceremonien ... thom veerden, dat men gemene Kasten uprichte ... thom vöfften, dat ein Bischop sy mit synen Prawesten ... thom söften von den Böcken (Büchern)..."

Wie eng bei Bugenhagen Alles mit der Organisation der Schule zusammenhängt, und wie sehr er sich bestrebte, diese Grundlage überall festzuhalten, zeigt sich in der von ihm revidirten pommerischen Kirchenordnung von 1542; hier heißt die Ueberschrift: „Karkenordeninge inn den Steden und wor men Scholen hafft (wo man Schulen hat)"; er abstrahirt also geradezu von den Orten, die keine Schulen haben, und berücksichtigt sie im Verlaufe der Ausführung nur nebenbei; und noch in der von ihm verfaßten braunschweig-wolfenbüttler Kirchenordnung vom Jahre 1543 tritt zwar die Kirche im engeren Sinne an die Spitze, allein die Schule erhält doch auch hier eine bedeutende Stellung, wenn es heißt: „Christlike Kerkenordeninge delet (theilet) sick in dre Dele: dat erste Del is van den Kerken ... dat ander Del is van den Scholen ... dat drudde Del van gemeinem Kasten."

Wir können nach dem Bisherigen sagen, daß in allen denjenigen von Bugenhagen selbst herrührenden Kirchenordnungen, welche für Städte berechnet sind, die pädagogische Tendenz ihren adäquaten Ausdruck gefunden hat, ebenso in einem großen Theile der Kirchenordnungen, die den bugenhagen'schen nachgebildet und für Städte berechnet sind. Dagegen in allen denjenigen bugenhagen'schen Kirchenordnungen, welche auf ein ganzes Land berechnet sind, hat die pädagogische Tendenz bedeutende Beschränkungen erfahren, sie bricht sich an widerstrebenden Verhältnissen. Vergleichen wir damit die früheren Kirchenordnungen, so finden wir zuerst in der leisniger Kastenordnung, die von Luther herrührt, die Trias Prediger, Schule, Armenpflege angedeutet; im Artikel V. (Richter's Kirchenordn. I. S. 13.) werden folgende Ausgaben des gemeinen Kastens aufgeführt: „Ausgabe des Pfarramts, Ausgabe fur die Kusterey, Ausgabe fur die Zuchtschulen, Ausgabe fur den gebrechlichen und alden armen Menschen". Ferner ist zu bemerken die stralsunder Kirchenordnung vom Jahre 1525, welche in drei Theile zerfällt: „1) Van den Predigern . . . 2) van der Schole . . . 3) van den gemenen Kasten . . ." Dieselbe Trias findet sich in der dieser Kirchenordnung angehängten Rathsverordnung, und in dem Anhange wird ganz besonders für die Besoldung der Schuldiener gesorgt, an der es bisher noch mangelte. Dagegen in der Landesordnung des Herzogthums Preußen (Richter a. a. O. S. 34.) ist nur ganz kurz von Schulen die Rede, und es sind dieselben auf die Städte und zwar mehr nur auf die großen Städte beschränkt, und ist auch da empfohlen, daß mit Reformen „nit sehr geeylt werde", da man nicht wisse, „ob der gemain Kasten zur Unndterhaltung der Armen genugsam sein würde"; die ganze Sache wird als eine untergeordnete behandelt. Dagegen in der hallischen Kirchenordnung vom Jahre 1526 wird gegen den Schluß (Richter a. a. O. S. 48.) sehr ernstlich ermahnt zu Förderung des Schulwesens und dasselbe in

engsten Zusammenhang gesetzt mit den heiligsten Christenpflichten; aber auch hier ist nur von der Stadt die Rede, und wo am Schlusse von den Dörfern die Rede ist, wird beklagt, daß man „die Bawer (Bauern) geringer acht, dan die Sew oder ander unvernufftig Thier“, und auf den Bauernaufstand als gerechte Strafe dafür hingewiesen. Als Hinderniß für die Besserung der Landkirchen wird auch hier angeführt, daß „die Lehen der Pfaren fast all in fremder Herschaften Hand steen“ und der Rath der Stadt erst noch lange mit „Lehen Herren“ verhandeln und sich am Ende auch eine Weigerung gefallen lassen muß. Doch auch in dem auf die Stadt bezüglichen Theile erscheint die Schulordnung mehr als ein Anhang, als Aufforderung zu Erfüllung einer einzelnen Christenpflicht, nicht als ein fundamentaler Artikel. Dasselbe ist der Fall in der auf der homburger Synode angenommenen Reformatio eccl. Hass. vom Jahre 1526. Die Schulordnung ist ein Anfang der Kirchenordnung (Kapitel 10. 30 ff.); Auszeichnung verdient aber die Bestimmung des 30. Kapitels, wo es heißt: in omnibus civitatibus, oppidis et pagis sint puerorum scholae. Dagegen Kap. 31. werden die scholae puellarum nicht so allgemein gefordert; doch heißt es auch hier: sint praeterea in civitatibus et oppidis, si fieri potest, etiam in pagis puellarum scholae. In den Schulen sollen vor Allem die fundamenta fidei gelehrt werden. In dem sächsischen Unterricht der Visitatoria ꝛc. vom Jahre 1528, dem Muster für so viele Kirchenordner, ist die Volksschule fast ganz ignorirt über der Gelehrtenschule, wie man denn überhaupt Melanchthon nicht ganz freisprechen kann von unpraktischer Gelehrtenbornirtheit, welche die Bedürfnisse des Lebens nicht scharf ins Auge faßt. Luther hatte da in seiner Schrift an den deutschen Adel vom Jahre 1520 mit ganz anderem Ernste die religiöse Volksschule gefordert, als die geistige Zeugungsstätte der evangelischen Kirche. Aber

erst einem Bugenhagen gebührt der Ruhm, der Schule ihre fundamentale Stellung im kirchlichen Leben in einer Kirchenordnung angewiesen und die Verpflichtung zur Errichtung von Schulen an das Fundamentalsacrament der Kirche, an die Taufe, angeknüpft zu haben in einer ins Leben eingeführten Kirchenverfassung. Die Städte aber sind auszuzeichnen, als die einzigen Puncte, in welchen die evangelische Kirche ihre Pflanzschulen erhielt und von denen aus Deutschland seine geistige Bildung erwuchs. Und wenn auch gerühmt werden muß, daß Fürsten und Adel durch den gewährten Waffenschutz an der evangelischen Kirche eine heilige Pflicht erfüllt haben, so muß doch das nur zu sehr übersehene größere Verdienst der Städte hervorgehoben werden, das sie sich durch Begründung einer tüchtigen kirchlichen Schule erworben haben. Ein Geschichtsforscher, der diesen Namen verdienen will, darf nie vergessen, daß ein einziges Blatt eines Schulbuches für das geistige Leben eines Volkes und einer Kirchengemeinschaft nicht selten mehr Werth hat, als ganze Folianten von Edicten über die Competenz der Consistorien und des landesherrlichen Kirchenregiments. Gegen diese Dinge bleibt der Geist des Volkes oft ganz gleichgültig, ein Lehrstoff aber geht durch die Schule in Kopf und Herz des Volkes über und führt ein Regiment, wie kein Consistorium und kein Fürst. Ja selbst die Symbole einer Kirchengemeinschaft haben nicht die Bedeutung für das kirchliche Leben, welche einem Lehrgegenstande der Schule zukommt, außer wenn sie selbst und sofern sie durch die Schule hindurch sich dem Geiste des Volkes einprägen; denn was die Schule in das Herz der Jugend eingepflanzt, setzt sich weit fester, als der durch die Predigt mitgetheilte Lehrstoff. Nur die durch persönlichen Umgang sich vermittelnde sogenannte Seelsorge ist in dieser Hinsicht der Schule an die Seite zu stellen, wie denn auch auf diesem Wege der Privatseelsorge und religiösen Berathung oppositionelle Bestrebungen eine schläfrige Kirche in kurzer Zeit

dem Untergange nahe bringen können, trotz der schönsten Organisation des Kirchenregimentes. Dieß wußten und wissen jetzt noch die römische Kirche und ihre Hauptvorfechter, die Jesuiten; sie suchen sich immer zuerst der Schule zu bemächtigen, und wo dieß nicht angeht, durch die specielle Beichte auf dem Wege der Seelsorge Eroberungen zu machen. In der Reformationszeit wurde in der evangelischen Kirche die Ohrenbeichte allmählich abgeschafft; ihre Stelle sollte ausfüllen einerseits die Schule, andererseits die Seelsorge, die, statt zu warten, bis die Leute kommen um geistlichen Rath, denen, die ihn bedürfen, nachgehen soll. In dieser Umkehrung des alten Verhältnisses lag einerseits die Anerkennung der individuellen christlichen Freiheit der Kirchenglieder, sofern sie nicht mehr gezwungen sind, sich in ihren Privatangelegenheiten durchaus von einem privilegirten Klerus bevormunden zu lassen, der zudem in seinen Gliedern keine Garantie mehr gab, daß diese persönliche unmittelbare Einwirkung eine heilsame wäre, andererseits aber auch die Forderung, daß durch das Predigtamt ein freier geistiger Verkehr organisirt und erhalten werde, in welchem jedes einzelne Glied der Gemeinde der Anregungen theilhaftig werde, die es zu seiner sittlichen Entwickelung bedarf. Da aber in der lutherischen Kirche in Folge der verkümmerten Ausbildung der Verfassung, diese seelsorgerliche Thätigkeit immer mehr eine äußerliche, polizeimäßige Form annahm, die dem Gemeindeleben nicht bloß selbständig, sondern auch entfremdet gegenübersteht, so hat diese Kirche vor Allem in der Schule das Organ, durch welches hindurch sie den Geist des Volkes bilden kann. Die vollständige Erkenntniß dieser Wahrheit finden wir zuerst in der braunschweigischen Kirchenordnung vom J. 1528.

2. Als Lehrgegenstände der Schulen im Ganzen werden bezeichnet „de teyn (zehn) Gebot Gades, der Loven (Glauben), dat Vater unse, de Sacramente Christi mit der uthlegginge (Auslegung) so vele alse Kyndern denet (dienet). Item le-

ren singen latinische Psalmen, lesen uth der Scrifft. latinische Lectien alle Dage. Darto Scholekunst, daruet me lere sulks vorstaen. Unde nicht alleyne dat, sonder ock daruth mit der Tidt mogen werden gude Scholemeystern, gude Predigern, gude Rechtvorstandige, gude Arsten, gude Gades fruchtende, tuchtige, ehrlike, redlike, gehorsame, fruntlike, gelerde, fredesame, nicht wilde, sondern frölike Borgern, de ock so vortan öre Kynder tom besten mogen holden unde so vortan Kyndes Kynd." Es ist beachtenswerth, wie hier niedere und höhere Bildung im engsten Zusammenhange stehen, und zwar so, daß die höhere Bildung nicht nur als Fachbildung aufgefaßt wird für gewisse Berufsarten, sondern, wie der Schluß der Stelle zeigt, als Mittel zu allgemeiner Humanisirung des bürgerlichen öffentlichen und privaten Lebens; ja, es wird in den letzten Worten der Stelle die Bildung durch Familientradition als Ergänzung und Frucht der Schulbildung gefordert. Für diese Bildungselemente sind in der braunschweigischen Kirchenordnung verschiedene Schulen bestimmt, und zwar „latinische Jungen-Scholen", hinsichtlich deren verwiesen wird auf Melanchthon's Visitationsbüchlein; dann die „duedeschen (deutschen) Jungen-Scholen" und die „Jungfrawen-Scholen", welche das Anstandsgefühl der älteren Kirchenordnungen durch Lehrerinnen besorgen läßt a). Zugleich ist dem Superattendenten aufgegeben, „latinische Lectien vor de Gelerten lesen", und dasselbe liegt seinem Adjutor zwei- oder dreimal in der Woche ob; ebenso sollen es die übrigen dazu fähigen Prediger thun. So sucht sich diese Stadtgemeinde ein vollständiges Unterrichtssystem zu erringen. Ferner be-

a) Vgl. Reformat. eccl. Hass. c. 31., Luther in der leisniger Kastenordnung, Richter a. a. O. S. 13, Brenz in der hallischen Kirchenordnung v. J. 1526. Richter a. a. O. S. 49. erste Columne am Schluß des Artikels von den Schulen, und hamburger Kirchenordnung v. 1529, Art. 42. am Schluß.

stimmt die braunschweig. Kirchenordnung, daß Schüler, die sonderliche Geschicklichkeit, Andere zu lehren, zeigen, Gott geopfert werden sollen zum Dienst im geistlichen und weltlichen Regiment. Arme dieser Art sind von der Stadt zu diesem Zwecke auszurüsten, gemäß einer damals weit verbreiteten schönen Sitte, wofür sie dann aber auch an den Dienst der Stadt gebunden waren und nur mit Genehmigung der Vaterstadt in fremde Dienste treten durften. Die kirchlichen und bürgerlichen Interessen sind hier durchaus in einander verflochten. Daran schließen sich die Bestimmungen über die Visitation der Schulen, damit sie „beständich mogen syn". „De Superattendente edder överste Prediker mit synem Helper neven vyff (fünf) Personen des Raths uth den vyff Wickbelden unde neven den Schat-Castenheren scholen alle halve Jahr de beyden Scholen visitiren." Dafür haben aber auch einzelne gelehrte Schulrectoren Antheil am Kirchenregiment, wie es (Richter, Kirchenordnung I. S. 110. erste Columne am Schluß) heißt: „De beyden (nämlich der Superattendent und sein Adjutor) wen Noet (Noth) anqueme, Gades Wort bedrapende, scholen to sick tehn den Magister van sunte (Sanct) Marten unde den Scholmeyster van sunte Catharinen neven den anderen Predicanten, da de irrige Sake nicht andrept." — Winkelschulen werden verboten, „darborch den rechten guden Scholen moge Afbroke (Abbruch) geschehen". Wenn wir nach der mindenschen Kirchenordnung schließen dürfen, die sonst ganz nach dem Muster der braunschweigischen ausgearbeitet ist, so wurden die Lehrer angestellt durch den Superattendenten unter Zustimmung des Raths und Mitwirkung der Schatzkastenherren, nachdem sie vorher vom Superattendenten geprüft und tüchtig gefunden wurden. Die hamburger Kirchenordnung von 1529 hat im Ganzen dieselben Bestimmungen über die Schulen, nur hinsichtlich der Ernennung der Lehrer zeigt sie eine auffallende Eigenthümlichkeit. Wir sehen nämlich hier das Interesse des Staates

an die Spitze gestellt; der Rath ernennt die Lehrer, die Geistlichkeit wird bloß zugezogen und zwar bei der Ernennung der sieben Lehrer der Superattendent und sein Adjutor, bei der Ernennung des Rectors, Subrectors und Cantors bloß die Diakonen, d. h. die zur Armenpflege und Verwaltung der kirchlichen Einkünfte gewählten Bürger, die das Laienelement in der Kirche vertreten. Ferner sind hier die Lehrer dem Gerichte des Raths unterworfen. Die hamburger Kirchenordnung geht nun auch weiter zu Einrichtung eines förmlichen Lectoriums, wo lateinische gelehrte Vorlesungen gehalten werden sollen, und zwar auch juridische und medicinische; dem Superattendenten und dem Adjutor sind die theologischen Hauptlectionen übertragen, aber auch die Pastoren und Kapläne dürfen hier Lectionen und lateinische Reden halten, wenn sie dazu tauglich sind. In der hamburger Kirchenordnung sind den Bestimmungen über die Gelehrtenschulen unmittelbar angefügt die Bestimmungen über eine gelehrte „Liberie" (Bibliothek), während in der braunschweigischen Kirchenordnung dieser Artikel ohne allen innern Zusammenhang eingeschoben ist zwischen die Sätze von den kirchlichen Aemtern und die von den Festen. Die braunschweigische Kirchenordnung bestimmt in dieser Sache, daß die alte St. Andreas-Bibliothek erhalten werden soll, und zwar sollen in dieselbe besonders solche Bücher angeschafft werden, die für einen Privatmann zu theuer sind, z. B. die Werke Augustin's, des Ambrosius, Hieronymus; denn obwohl „me alle Doctores moet (muß) richten na der hillgen Scrifft, alse se sulvest hebben begeret unde bescreven, so vallen doch to Tiden etlike Saken vor, dar me se sonderlich to bedarff." Auch in allen Pfarreien sind überdieß noch einige Bücher anzuschaffen, die der Obhut der Schatzkastenherren unterstellt sind. Es ist also nicht sowohl ein wissenschaftlich-historisches Interesse, aus dem diese Bestimmungen hervorgehen, als vielmehr das Bedürfniß, in kirchlichen Fragen zweifelhafter Art die Ideen dieser alten angesehenen Kir-

chenmänner sich zu nutze zu machen; aber dieses Bedürfniß hat unmittelbar eine wissenschaftliche Bildung erzeugt, die, weil enger mit dem Leben verwachsen, mehr allgemeines Gut des Volkes war, wie wir denn in der mindenschen Kirchenordnung von 1530 von den Schullehrern an den lateinischen Schulen Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache gefordert finden, obwohl gerade diese Kirchenordnung die Schulen unter das Regiment der Geistlichkeit, wenn auch nicht ausschließlich, stellte. — In der lübecker Ordnung von 1531, die von Bugenhagen selbst herrührt, ist überwiegend die hamburger Kirchenordnung zu Grunde gelegt. Das Lectorium findet sich auch hier, als eine Art von Miniaturuniversität, durch welche diese kleinen Freistaaten, wie jede andere Territorialgewalt, sich in Befriedigung der höheren wissenschaftlichen Bedürfnisse in sich selbst abzuschließen strebten. Das Bemerkenswertheste an dieser Kirchenordnung ist die Bestimmung über die Besetzung der Schulstellen und über die Schulaufsicht. Sie geht in der Loslösung von der Kirchengewalt noch weiter als die hamburger Kirchenordnung. Da, wo die hamburger Ordnung das Collegium der Diakonen, das, wenn auch ein Laiencollegium, doch kirchlicher Natur ist, einführt, setzt die lübecker Ordnung das Collegium der Vierundsechzig und ihre Verordneten — einen ursprünglich rein politischen Factor. Noch auffallender aber ist, daß zur Controle und Aufsicht über die Schulen und die Lehrer nicht die Geistlichkeit verordnet wird, sondern den Schullehrern sind an die Seite gestellt zehn „Kirchenväter", je zwei aus jedem der fünf Kirchspiele; eigentliche Localschulaufsicht findet nicht statt, sondern alle Schulen sind unter die Aufsicht eines alle Kirchspiele zumal vertretenden Collegiums gestellt, „wente (denn) de Schole kuempt der gantzen Stadt tho umme der Borgerskinder willen und umme des Kerkgesanges willen. Mit suelker Wyse kann ock ein jewelik Karspel (Kirchspiel) ordentlich durch syne twe (zwei) Kerkveder van sick klagen, so et-

lick feyl (Fehler) wurde befunden der Scholgesellen edder der Scholen edder des Kerkgesanges halven." Also nicht einmal eine unmittelbare Disciplinargewalt haben diese Kirchenvåter bei ihrer Aufsicht über die Schulen, sondern nur das Recht, beim Rathe zu klagen. Im Beiseyn dieser zehn Kirchenvåter haben dann die Vorwesere der Scholen, welche zugleich „de Vorstendern der Sångerye" sind, alle Jahre dem Rath oder dessen Abgeordneten Rechenschaft abzulegen. Das Lehrerpersonal steht also ziemlich selbståndig neben der Geistlichkeit und den bürgerlichen Collegien, mit Ausnahme der obersten Staatsgewalt, des Rathes. Diese Selbståndigkeit ist um so bedeutender, als nach allgemeiner Sitte jener Zeit die Schulgesellen ganz abhångig waren von den Schulmeistern. „In allen Stådten plecht (pflegt) de Rath tho holdende dat Scholhus und Woningen der Scholegesellen. Dat överst (aber) ein Erbar Radt hier mit nyen (neuen) Dingen nicht beswerет mochte werden . . . is ydt (ist es) vor gud angesehen, dat ein Erbar Radt holde alleyne de 4 butesten (äußersten) Wånde unter und bauen van der Scholen und Scholgesellen-Woningen. — Alle andere Notrofft . . . scholen vorschaffen de Vorwesere der Scholen."

Bei all' dem müssen wir jedoch bedenken, daß diese Bestimmungen für Schulen gelten, die mehr den Charakter von Gelehrtenschulen hatten; die Lehrer an denselben waren oft Månner von derselben Bildungsstufe wie die Geistlichen. In allen Ståbten ist allmåhlich die Sitte aufgekommen seit der Reformation, daß jeder ordentliche Bürger seinen Sohn in einer lateinischen Schule unterrichten låßt, wenn er auch bloß zum Gewerbsmann bestimmt war, wie es ja heut' zu Tage noch in den größeren Ståbten und selbst in kleineren Landståbtchen håufig vorkommt. Ursprünglich lag darin ein Streben nach allgemein menschlicher Bildung, und so ist es sehr begreiflich, daß sich alsbald die Ansicht geltend machte, daß diese Schulen nicht bloß kirchlicher Natur seyen, sondern allgemein bürgerlichen Zwecken dienen und darum in einzel-

nen Städten unter die specielle Aufsicht des Raths, unabhängig von der Geistlichkeit und den kirchlichen Factoren, zu stellen seyen. Dazu kommt, daß, wenn einmal das Laienelement in der Kirche zur Anerkennung gekommen ist, wie dieß in Freistaaten am stärksten hervortreten muß, gar leicht politischen Factoren kirchliche Thätigkeiten zugewiesen werden konnten, wenn nicht gerade ein solcher Staat confessionelle Differenzen in sich aufnimmt. Verdankt ja auch das monarchische Staatskirchenthum seine Existenz der Anerkennung des Laienelementes in der Kirche, wie Luther's Schrift an den deutschen Adel und viele andere seiner wichtigsten und wirksamsten reformatorischen Schriften beweisen; aber auch hier ist vorausgesetzt, daß innerhalb des Staates bloß evangelischen Christen politische Rechte zukommen. Mit dem Fallen dieses Grundsatzes hat das Staatskirchenthum in Monarchien wie in Freistaaten seinen ursprünglichen Rechtsgrund verloren. Uebrigens wiederholen wir die Bemerkung, daß diese Isolirung der Schule der Geistlichkeit gegenüber in der hamburger und lübecker Kirchenordnung einzig in ihrer Art ist.

Merkwürdig ist der verschiedene Einfluß, der in der pommerischen Kirchenordnung von 1535 der Geistlichkeit auf die verschiedenen Schulen eingeräumt wird. Diese Kirchenordnung verordnet die Errichtung einer Universität, „dasse gude Lande tho erholden yn geistlicken unde weltliken Regimente", fügt aber gleich den Rath hinzu, „mit eyner ringen Universität" anzufangen und nach zwei Jahren eine umfassendere Einrichtung zu treffen. Es wird nun Einrichtung eines Pädagogiums nach dem Muster des marburger gefordert, gemäß dem Vorgange von Rostock, und zwar solle man sich auf acht Lehrer beschränken, vier professores artium, zwei Theologen und zwei Juristen; der erste Artiste ist Vorstand des Pädagogiums, in welchem humaniora und Naturwissenschaften gelehrt werden sollen. Es steht also hier die Geistlichkeit und Theologie sehr im Hinter-

grunde; dafür haben in den niederen Schulen die kirchlichen Gewalten ein Uebergewicht. „Scholmeister unde Subrector schölen annehmen Radt, Parher unde Kastenherren; der Rector schal sick de andern Gesellen vorschaffen, doch dat se dorch den Superattendenten des Derdes examenert werden." Bemerkenswerth ist, daß bei den Schulmeistern Universitätsbildung erwartet wird. Es wird nämlich bestimmt, daß jede Stadt, die es vermag, wenigstens zwei Bürgerssöhne auf die Universität schicke, und wenn sie reich ist, vier, ohne die, welche „van sick sulvest (selbst) frywillich studeren", und um nun den Studierenden nach Vollendung ihrer Studien ein „nerlicke Condition" zu sichern, sollen in den Städten die Prädicanten-, Syndikus-, Schulmeister- und Stadtschreiberstellen gut besoldet werden.

Wir dürfen bei Beurtheilung der alten Kirchenordnungen nie vergessen, daß das Schulwesen seinen Mittelpunct in den Städten hatte und hier höhere Bildung von den Lehrern gefordert wurde, so daß die Schulmeister hier ganz den Predigern hinsichtlich ihrer Bildung an die Seite gestellt werden a), wie denn überhaupt das höhere geistige Leben beschränkt erscheint auf die Städte, von ihnen aus sich entwickelt und in sie wieder als in sein Terrain zurückkehrt, so daß selbst die stolze Aristokratie, die Schmach, die sie sich damit anthut, gar nicht ahnend, diese geistige Priorität als Privilegium den Städten gesetzlich zuerkennt, ja von ihnen dabei noch außerordentliche Opfer verlangt, ohne selbst auch etwas dazu steuern zu wollen. Er-

a) In der mindenschen Ordnung vom J. 1530 wird Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache vom Schullehrer verlangt und in der braunschw.-wolfenb. Kirchenordnung v. J. 1543 der Fall gesetzt, daß ein Schullehrer schon magister artium wäre, in welchem Falle er dann von den Predigern „mit Willen und Vulbord des Rads" angestellt wird, ohne weitere Prüfung und Bestätigung durch den Superattendenten.

freulich ist es dagegen, in der braunschw.-wolfenb. Kirchenordnung von 1543, mit welcher die zweite Gruppe der bugenhagen'schen Kirchenordnungen beginnt, zu sehen, wie der bugenhagen'sche pädagogische Grundgedanke anfängt, seine fundamentale Bedeutung dadurch zu erhalten, daß auch an das Landvolk ein wenig gedacht wird. Auf den Dörfern muß nach dieser Kirchenordnung der Küster zugleich nothdürftig Schule halten können, wie er auch in Städten für den niedersten Unterricht verwendet werden darf, in welchem Dienst er dann dem Schulmeister subordinirt ist. Diese Bestimmung begreift man leicht aus dem Zusammenhange, in welchem die Schule mit dem öffentlichen Gottesdienste steht, da der Kirchengesang durch die Schule möglich gemacht wird. Denn Lesen, etwas Rechnen und Singen und nothdürftiges Schreiben, das waren die Fertigkeiten, die in den niedern Schulen erlernt wurden und für das Bedürfniß des Volkes ausreichten, und auch unter diesen stand das Lesen und Singen oben an, weil das erste dem Laien die Bibel zugänglich machte, das zweite dem evangelischen Gottesdienst unentbehrlich war; dazu kam, als eine Hauptsache, das Memoriren religiöser Lehrstoffe. In den Städten aber entstand ein Zug nach höherer Bildung, so daß die niedere Schule und die Gelehrtenschule hier ganz eng mit einander verbunden sind, die erstere nur als ein Element der letztern auftritt. Die Bestimmung in der wolfenbüttler Kirchenordnung zeigt am deutlichsten, wie in den Städten die sogenannte deutsche Schule in Verbindung stand mit der lateinischen. Nur wenn man dieß im Auge behält, versteht man die Bestimmungen der alten Kirchenordnungen über die Schulen. Offenbar wurde die niedere Volksschule vom Schullehrer durch Einen seiner Schulgesellen besorgt, an dessen Stelle in kleineren, ärmeren Städten der Küster trat, wobei er jedoch in dieselbe Unterordnung unter den Schulmeister gestellt wurde für diesen Dienst, wie die sogenannten Schulgesellen.

3. Eine weitere Frage, deren Beantwortung zum Verständniß der socialen kirchlichen Verhältnisse jeder Zeit nothwendig ist, ist die nach der Beziehung, die zwischen der Schule und der Familie statthatte. Ein Schulzwang, der in die compacte Einheit des Familienlebens eingriffe, war jener Zeit noch fremd. Bei dem allgemeinen Drange der Zeit nach geistiger Bildung war jede Familie froh, wenn sie Gelegenheit hatte, ihren Kindern in Schulen die Kenntnisse zu erwerben, die als zur Seligkeit nothwendig erachtet wurden, oder wenigstens als nothwendige Organe zur selbständigen religiösen Erbauung anzusehen sind, wie das Lesen. Wenn es in der pommerischen Kirchenordnung heißt, man solle den armen Kindern erlauben, vor den Thüren zu betteln, damit sie nicht von der Schule weggedrängt werden, so zeigt dieß deutlich, daß bei Nichtbezahlung des Schulgeldes, auf das der Lehrer angewiesen war, ein solches Wegdrängen erfolgte, was bei einem wirklichen Schulzwange nicht denkbar ist. Doch lag es sehr nahe, bei der Wichtigkeit, die man der Sache gab, und gemäß der damaligen Sitte, die kirchliche Mitgliedschaft selbst mit Strafen zu erzwingen (wiewohl dieß nicht in dem Sinne der ältesten Kirchenordnungen und namentlich der bugenhagen'schen lag, wie die Bestimmungen über die Excommunicirten zeigen), daß man bald zum Schulzwange fortschritt. Ist einmal die Schule in so engen Zusammenhang mit der Taufe und dem Cultus gebracht, wie in der braunschweiger Kirchenordnung von 1528, so war es natürlich, daß, wie die Taufe, so auch der Schulbesuch zwangsweise gefordert wurde. Sodann deutet auch das Verbot der Winkelschulen, gegen die namentlich die lübecker Kirchenordnung von 1531 eifert, als gegen Schulen, „dar me wol twintich (zwanzig) Jahr yn loept (läuft) und lernt nicht vele", sicher darauf hin, daß man zwangsmäßig das Schulwesen zu begründen geneigt war. Denn es ist doch klar, daß, wenn die Kirche in Verbindung mit dem Staate Schulen hergestellt hätte, worin gegen ein

möglichst geringes Schulgeld Unterricht ertheilt worden wäre, die Concurrenz dieser ganz auf das Schulgeld angewiesenen Winkelschulen bald aufgehört hätte, oder wenigstens dieselben durch ausgezeichnete Leistungen und Anschluß an die reformatorische Bewegung sich hätten im Credit befestigen müssen, was dann jedenfalls kein Schade gewesen wäre. Aber da die Kirche in Deutschland sich zu polizeimäßiger Ausbildung hinneigte, in Ermangelung einer organischen lebendigen Kirchenzucht in der Gemeinde, so war es unvermeidlich, daß der Schulzwang bald aufkam, mit welchem ein Kampf der Schule mit der Familie eröffnet wurde, in dem die Einheit der Erziehung sich auflöste. Die natürliche Priorität der Familie macht sich dann dadurch geltend, daß mit dem Austritt des Kindes aus der Schule das Signal gegeben ist zur Verwischung alles in der Schule Gelernten. Dieser Kampf knüpft sich hauptsächlich an das Schulgeld bei armen Familien und an das Bedürfniß der Arbeitshülfe der Kinder. Jedenfalls ist das gewiß, daß Schulgeld und Schulzwang nicht gut neben einander bestehen. Hält es einmal der Staat und die Kirche für nothwendig für ihren Bestand, daß alle Kinder durch die Schule hindurchgehen müssen, so ist kein Grund vorhanden, eine kinderreiche Familie stärker zu belasten, als eine kinderlose oder minder gesegnete. Denn beim Staatswohl und dem Bestande der Kirche im Ganzen ist jede Familie ohne Unterschied gleichmäßig interessirt; hört aber der Schulzwang auf, so erklären damit Staat und Kirche, daß sie ihre Interessen nur vermittelt durch die Interessen der Familie wahren wollen; sie begnügen sich damit, passende Schulen einzurichten und so jeder Familie Gelegenheit zu geben, freiwillig ihre Erziehungsthätigkeit durch die Thätigkeit der Schule zu ergänzen, wie dieses System mit großem Erfolg in Schottland jetzt noch besteht, wo eine organische Seelsorge das Interesse für die Schule wach erhält. In diesem letztern Falle ist das Schulgeld eine Abgabe, die Niemanden unbillig erscheint und armen Familien durch freie

Entwickelung der christlichen Armenpflege erleichtert wird. Sobald der polizeiliche Mechanismus sich zwischen die Familie und Schule vermittelnd eindrängt, wird die Wirksamkeit der Schule selbst um ein Bedeutendes vermindert. Denn die organischen Elemente der Gesellschaft haben einen natürlichen Horror gegen den Mechanismus der Polizei, der an die Stelle ihrer lebendigen Glieder eine Krücke setzen und amputiren will, ohne vorher organische Belebungsmittel eintreten zulassen, zu welchen vor Allem eine durch Gemeindevertreter vermittelte Seelsorge gehört. Diesen Weg der seelsorgerlichen Ermahnung betreten die ältern Kirchenordnungen und sogar die sonst mehr von polizeimäßig mechanischer Anschauungsweise tingirten sächsischen Visitationsartikel vom J. 1528. Hier heißt es (S. 90. bei Richter a.a.O.): „Es sollen auch die Prediger die Leute vermanen, yhre Kinder zur Schule zu thun, damit man Leut auffzihe, geschickt zu leren yn der Kirchen und sonst zu regiren.“ Bezeichnend ist in der braunschweiger Kirchenordnung von 1528 der gemüthlich-seelsorgerliche, ermahnende Ton, in dem sich der Artikel „van den Scholen“ bewegt, für den man als merkwürdiges Analogon vergleichen kann die von Brenz verfaßte hallische Kirchenordnung vom J. 1526 (bei Richter a.a.O. I. S. 48.) in ihrem Schlußartikel von den Schulen, der überhaupt nahe hinstreift an die bugenhagen'sche pädagogische Richtung.

4. Was endlich den Lehrstoff in seinem Verhältnisse zur kirchlichen Lehre betrifft, so ist in allen Kirchenordnungen der ältern Zeit als sich von selbst verstehend vorausgesetzt, daß sich die Schule in dieser Beziehung auf das evangelische Glaubensbekenntniß gründe. Doch ist zu bemerken die Tendenz, von der niedern Volksschule Alles fern zu halten, was nicht positiv bildend ist, also alles eigentlich Polemische. So heißt es in der braunschweiger Kirchenordnung vom J. 1528, die Jugend solle lernen „de teyn Gebot Gades, den Loven (Glauben), dat Vater unse, de Sacramente Christi, mit der uthlegginge, so vele alse Kyndern

denet". Das kirchliche Bekenntniß wird also nur nach seiner positiven, unmittelbar evangelischen, praktischen Seite in die Schule hereingezogen. Daraus erklärt es sich, daß die ältern Kirchenordnungen vom Bekenntniß erst reden bei den Bestimmungen über die Prädicanten; auf die Schule wird es nur mittelbar bezogen. Es ist zwar unzweifelhaft, daß die geforderte Auslegung über „de Sacramente Christi" es nicht wird haben fehlen lassen an Hervorhebung des specifisch Lutherischen, so wie an gelegentlichen verwerfenden Aeußerungen über die Papisten und Sacramentirer; allein es zeugt doch von einem gesunden Sinne, daß, wie wir wissen, gerade in dieser ersten Zeit das Hauptaugenmerk auf positive Befriedigung des religiösen Bedürfnisses gerichtet wurde, wodurch sich die damalige evangelische Schule sehr auszeichnete vor der mönchischen Lehrweise, die darauf ausging, zu fanatischem Hasse schon die Jugend heranzuziehen. Die Polemik und der polemische Confessionalismus zeigte sich weniger in diesen innern Heiligthümern der evangelischen Kirche, als — wie es allein normal ist — in den Beziehungen, wo es sich direct um Abgrenzung gegen andere Richtungen handelte und um Erhaltung der innern Einheit und einheitlichen Entwickelung. Es ist in den ältern Kirchenordnungen namentlich das Amt des Superattendenten, das seinen einzigen Zweck darin hat, alle das religiöse Bewußtseyn des Volks verwirrende Lehrdifferenzen fern zu halten. Die organische Beziehung dieses Amtes zum kirchlichen Leben liegt einzig in dieser Function, die verschiedenen Lehrthätigkeiten, namentlich die der Prediger, in der Einheit des Bekenntnisses zu erhalten; alles Andere in der Amtsthätigkeit der Superattendenten ist untergeordneter Natur. In Beziehung auf die Schulen ist in den meisten ältern Kirchenordnungen dem Superattendenten ein Prüfungsrecht des anzustellenden Lehrers und Theilnahme an der Visitation der Schulen eingeräumt, aber immer concurriren in den städtischen Ordnungen mit entscheidendem Einflusse politische Factoren; nur „so vele de lere unde

Eynnicheit bedrept," gehört dem Superattendenten „mit synem Adiutor de gantze Sake aller Predigern unde der Scholen" (braunschw. Kirchenordnung von 1528. a. a. O. I. S. 100.). In der Unterordnung unter den Superattendenten werden beide, Schule und Predigtamt, unmittelbar vereinigt durch ihre Beziehung auf die Fundamentallehren der Kirche. Der Superattendent hat „uptosehn, wat me leret unde wo (wie) u. s. w." Denn „wy (wir) willen nit liden mit unsem wetende (Wissen) Secten edder Partyen des Woerdes halven" (ebendas.). Der Superattendent ist somit nur das Organ, durch welches die Einheit des Bekenntnisses gewahrt wird. Dabei ist aber unverkennbar, daß das eigentlich confessionelle Leben sich nicht in der Schule, sondern erst in dem Gottesdienste concentrirt. Die Schule hält sich mehr in dem Bereiche der elementarischen evangelischen Grundwahrheiten. Nur im Lectorium, entsprechend den Universitäten, tritt die confessionelle Richtung scharf hervor; daher ist der Hauptlehrer an demselben wieder der Superattendent und sein Adjutor und ihnen untergeordnet die übrigen Prediger. Es liegt dieß in der Natur der Sache; denn diese höchste Form der Schule ist eben dazu bestimmt, eine Heranbildung künftiger Prediger und Lehrer für die amtliche Wirksamkeit zu vermitteln. Wir haben schon oben bemerkt, daß in der braunschweiger Kirchenordnung von 1528 auch die Hauptlehrer beigezogen werden in das Collegium der Prediger und des Superattendenten, sobald es sich um eine Sache „Gades Wort bedrapende" handelt. Auch hierin zeigt sich deutlich, wie in dem Bekenntnisse der Einheitspunct liegt, in welchem Schule und Predigtamt Ein Interesse haben; jedoch erscheint das letztere überwiegend vertreten, weil, wie schon gesagt, in ihm erst das confessionelle Leben sich concentrirt. Bemerkenswerth ist das collegialische Verhältniß des Superattendenten und seines Adjutors, in welchem diese hier den Predigern, wie den Hauptlehrern gegenüberstehen. Der Superattendent mit seinem Adjutor ist mehr nur primus inter pares und hat

selbst aushelfend in allen Kirchen zu predigen, da er an keiner Kirche besonders angestellt ist; ebenso der Adjutor. In der braunschweigischen Kirchenordnung von 1528 heißt es, daß der Superattendent durch den Rath und die Schatzkastenherren als Vertreter der Gemeinde in seine Amtsgewalt eingesetzt werde. Es ist dieß insofern natürlich, als die Forderung der Einheit in der Lehre wesentlich auch vom politischen Standpunct aus gestellt wurde. „Eintrechtige Predigen" in der ganzen Stadt werden verlangt mit deutlicher Hinweisung auf die Gegner, unter die sowohl Papisten als Zwinglianer gerechnet werden, sofern die erstern „wedder de Gnade Gades" verstoßen, die letztern „wedder den bevehl unde Insettinge der Döpe unde des Sacraments des Lives unde Bludes unses Herrn Jesu Christi, van Christo mit klaren Worden ingesettet unde bevalen." Zugleich aber wird auch ausführlich abwehrend auf die karlstadtische Partei hingewiesen und auf ihre Hinneigung zum Aufruhr. „Unlidelick schal uns ock syn sulke Predige, de darhen denet, dat me der Overnheit nicht scholde gehorsam syn, gelyck efft unter den Christenen nicht scholden weltlike Heren syn." Es wird dann die Vollmacht der christlichen Obrigkeit als ein absolutes göttliches Recht in Anspruch genommen. Aus demselben Gesichtspuncte wird nun auch gefordert, daß die Prediger in ihren Rügen sich mäßigen sollen: „de Predikere scholen frylik sunde strafen, doch unvormerket de Personen; wente (denn) beteren (bessern) scholen se unde nicht schenden." „Up sulke unde dergelike Stucke moet de Superattendente sehn, dat de lere Christi by uns reyne blive unde Uneinicheit unde Ungehorsam nicht werde dorch unschickede Predigen erwecket." So ist denn der Superintendent nicht bloß Diener der Kirche, sondern auch des Staates, sofern dieser seine innere Ruhe und Einheit durch die kirchliche Einheit vermittelt und bedingt ansieht. Andererseits finden wir in der braunschweigischen Kirche zu der Zeit der ersten Kirchenordnung das Bestreben des kirchlichen Amts, sich autonom

zu machen. Als nämlich Bugenhagen vom Rath berufen wurde zur Ordnung der Kirche, weigerte er sich, sein Amt anzutreten, „bevor die übrigen Kirchendiener und evangelischen Lehrer in Braunschweig ihren Willen und Consens darin bezeuget hätten durch den gewöhnlichen Kirchengebrauch der Auflegung der Hände" (Rehtmayer, braunschw. Kirchenhistorie, III. S. 59.). Er versammelte die Prediger in der St. Andreaskirche und ließ sich von ihnen in seinem Amte bestätigen. Und als Bugenhagen vor seiner Abreise von Braunschweig die Einsegnung eines Superattendenten vermittelte, wozu durch Luther M. Gorolitius vorgeschlagen wurde mit Uebergehung des frühern Hauptes der braunschweigischen Prediger, Heinrich Winkel, der sich etwas unselbständig gezeigt zu haben scheint (s. Rehtmayer, III. S. 45. und 51.): so geschah zwar damals die Ernennung durch den Rath und die Schatzkastenherren, aber es heißt dabei doch ausdrücklich, der Ernannte sey vor dem versammelten Rathe den Predigern vorgestellt worden, „die denn auch mit Hand und Mund verhießen, sie wollten ihn für ihren Superattendenten erkennen und schuldige Observanz leisten" (Rehtmayer, III, S. 71.) — eine, wenn auch sehr mittelbare Anerkennung einer Berechtigung der Prediger, durch Adoption den Superattendenten sich zu setzen. Im Ganzen geht jedoch auch hier sehr schnell die Entwickelung dahin, daß die Landesregierung das Kirchenregiment in die Hand nimmt; nur in Entscheidung von Lehrstreitigkeiten will die politische Gewalt sich nicht einmischen. So heißt es am Schlusse der braunschweigischen Kirchenordnung von 1528, wer gegen diese Kirchenordnung etwas einwenden wolle, solle es, wenn er aus den Gilden ist, durch seinen Gildmeister, wenn er aus der Gemeinde ist, durch seinen Hauptmann oder Bürgermeister an den Rath bringen oder sich bei diesen seinen nächsten Vorgesetzten Raths erholen; an rein politische Factoren wird hier der Bürger gewiesen in Fragen über die äußere Kirchenordnung. „Dreppet (betrifft) overs de Sake

de lere an des Evangelii edder sus de Predikern in unsen Kerken, so schal der Superattendente mit synem Adjutor —— dartho dohn." Die Autonomie der Kirche ist also wenigstens in Sachen des Glaubens und der Lehre und in Fragen, welche die persönliche Qualität des Predigers betreffen, anerkannt. Das schon oben berührte Glaubensgericht, bestehend aus dem Superattendenten, seinem Adjutor, den nicht betheiligten Predigern und den zwei Hauptlehrern der Stadt, ist ganz autonom; nur dadurch sichert sich der Staat seinen Einfluß, daß die Prediger durch den Rath und die Schatzkastenherren ernannt und zur Prüfung dem Superattendenten und dem Adjutor zugeschickt werden, welche bloß ein Veto gegen untüchtige Candidaten haben, und auch ihr Prüfungsrecht stammt ihnen vom Rath und der Gemeinde, denn es heißt dabei ausdrücklich: „de (die, nämlich der Superattendent und der Adjutor) ock solck tho dohn Macht scholen hebben und Bevehl vam Erbaren Rade und der Gemeinde." Damit droht freilich diese Kirchenbehörde zu einer bloßen vom Staate bestellten Examenscommission herabzusinken a). Die gleiche Form, wie bei der Anstellung, wird bei der Absetzung eines Predigers befolgt, und ohne Zweifel gilt dieß

a) Es erwies sich auch in der Folge die Vollmacht des Superintendenten in Braunschweig als nicht ausreichend zu Erhaltung der Einheit der Predigt, indem mehrere Prediger zwinglisch predigten und eigenmächtig in Sachen des Cultus verfuhren. 1529 wurden zwar die zwei Hauptgegner auf Betreiben Bugenhagen's hin entsetzt und ausgewiesen, aber der Zwist war damit nicht beendigt und der Superintendent M. Gorolitius suchte durch Einführung eines regelmäßigen, alle vierzehn Tage stattfindenden Colloquiums die Geistlichkeit zu einer geschlossenen Corporation zu vereinigen, ohne deren Zustimmung kein einzelner Prediger sich eigenmächtig Abweichungen in Predigt und Cultus sollte erlauben dürfen. Diese Einrichtung, obwohl durchaus freier Natur, erwies sich wirklich als praktisch und erhielt sich bis in späte Zeiten — offenbar ein Nachbild der vor der Reformation bestehenden geistlichen Union in Braunschweig.

Alles auch für die Anstellung und Absetzung eines Hauptlehrers, da diese als Collegen der Prediger im Glaubensgericht erscheinen. In der hamburger Ordnung von 1529, wo wir die Schule ziemlich unabhängig finden von der Geistlichkeit, finden wir dagegen bei Bestellung von Geistlichen eine umfassendere Mitwirkung des geistlichen Standes; er steht ganz in derselben Linie mit den übrigen Factoren bei Erwählung des Superattendenten und Adjutors, dagegen die Pastoren werden von den Rathsherren des Kirchspiels, den Diakonen und den vierundzwanzig Bürgern, die die Gemeinde vertreten, erwählt „nah Rahde und by wesende des Superattendenten und synes Adjutors", welchen die lübecker Kirchenordnung von 1531 noch die übrigen Pastoren hinzufügt mit dem gleichen Rechte der Zustimmung. Die andern bugenhagen'schen städtischen Kirchenordnungen haben meist die Bestimmungen der braunschweigischen Kirchenordnung in diesem Puncte wiederholt. Der Superattendent vertritt nach der bisherigen Ausführung die Stelle, die früher der Bischof inne hatte, nur steht er in engerem Verbande mit der übrigen Geistlichkeit und ist wesentlich selbst Prediger. Früher bestand in Braunschweig eine sogenannte geistliche Union, welche das ganze Kirchenregiment in Händen hatte; es waren dieß die Pfarrherren, deren es damals sieben waren an den sieben Hauptkirchen, die zwei Decane zu St. Blasius und St. Cyriacus und endlich der Abt am St. Aegidienkloster. Die Pfarrherren pflegten nie zu predigen, sondern beriefen dazu Prädicanten; sie führten bloß das Regiment und bezogen ihre Einkünfte, von denen sie ihre Prädicanten besoldeten. Ihre Lethargie gab die Möglichkeit, daß einer der Prädicanten nach dem andern zur evangelischen Partei überging, wiewohl einzelne unter den Pfarrherren selbst zu der neuen Richtung hinneigten. Dieser Einrichtung gegenüber wird nun der Superattendent selbst zum Predigtdienste verpflichtet und tritt in collegialisches Verhältniß zu den Predigern. — Dagegen finden wir in der pommerischen Kirchenordnung von

1535 noch Raum gelassen für das Episkopat, „so syne Gnaden desse Ordeninge würde annehmen"; wo aber nicht, „so schölen (sollen) doch alle sulke Gades Saken dorch de Overicheit sammt den Andern, wo gesecht, uthgerichtet werden vor dem Superattendenten des Oerdes." Die Staatsgewalt hat auch hier eine umfassende Wirksamkeit in der Kirche, wie schon die braunschweigische Kirchenordnung sie festsetzte. Im Falle einer Weigerung des Bischofs, die evangelische Kirchenordnung anzunehmen, tritt die Obrigkeit in seine Rechte ein und die Superattendenten, deren je Einer in einer Vogtei aus den Pastoren aufzustellen ist, concurriren dabei, jeder in seiner Diöcese. Dagegen ist dem Superattendenten ein bedeutendes Recht, das er sonst in den bugenhagen'schen Kirchenordnungen hat, entzogen, nämlich die Prüfung der Candidaten für geistliche Aemter. Es sind dazu besondere Examenscommissionen aufgestellt, und zwar im ganzen Lande drei, eine zu Stettin, eine zweite zu Greifswalde (oder zu Stralsund), eine dritte zu Colberg. Sie bestehen aus den Prädicanten der drei genannten Städte, und es darf kein Prediger angestellt werden, ehe er von einer dieser drei Commissionen, und zwar der der vacanten Pfarrei am nächsten liegenden, „eyne halve Stunde lang vam Gesette unde Evangelio, Geloven (Glauben) unde Werken" und „wat he van den Sacramenten, Bothe unde Overicheit holde"., befragt und für „düchtich ynn der Lere" erkannt worden ist. Selbst für den Fall, daß das Episkopat bliebe, darf der Bischof nur auf das Resultat dieser ihm entzogenen Prüfung hin anstellen: „Idt. kan — syne Gn. nemandt confirmeren one Tüchnisse der Lere genamen van den Examenatoribus"; fällt aber das Episkopat, so tritt die Staatsgewalt unter Concurrenz des Superattendenten in diese Befugniß ein. Die oberste Einheit der Kirchengewalt liegt also im Staate, der über den verschiedenen Superattendenten steht. Der Superattendent ist damit zu einem bloßen Aufseher degradirt, der alle wichtigern Dinge, „wor eyn wrevell

(Frevel) edder Muthwille dar syn würde unde fahre (Gefahr) der Lere", an den Bischof zu bringen hat und, wenn dieser wegfällt, an die Staatsgewalt. Eine rein kirchliche oberste Kirchengewalt fehlt, sobald das Episkopat fällt, und an ihre Stelle tritt „de Overicheit", d. h. die Staatsgewalt. Es fehlt bloß noch das Consistorium, als Organ des landesherrlichen Kirchenregiments, und wir hätten das spätere Staatskirchenthum, und zwar so, daß der Landesherr wesentlich als „de Overicheit", als Inhaber der obersten Staatsgewalt, zugleich Inhaber der bischöflichen Rechte ist. Diese letztern werden als ein integrirendes Moment der Staatsgewalt selbst aufgefaßt. So ist denn auch diese ganze Kirchenordnung auf einem Landtage zu Treptow durch die politischen Factoren als Gesetz vereinbart worden, wie diese Form der kirchlichen Gesetzgebung auch schon in der braunschweigischen Kirchenordnung von 1528 und in den andern bugenhagen'schen Kirchenordnungen sich findet, indem die politischen Factoren, der Rath, die Gemeinde und die Gilden, den vorgelegten Entwurf annehmen und zum Gesetz erheben. Nur Eines hielt in damaliger Zeit die Staatsgewalt in Schranken; es ist dieß die Abschließung der Geistlichkeit in sich zu einem besondern Stande, der eine gewisse Autonomie ansprechen konnte, wie damals überhaupt im Staatsleben jede ständische Corporation. In der pommerischen Kirchenordnung zeigt sich dieß in den Bestimmungen über die Examinatoren, in welchen gewissen Vertretern des geistlichen Standes ein Recht eingeräumt wird, wonach kein neues Mitglied in den Stand eintreten kann ohne Adoption von Seiten der den Stand repräsentirenden Examinatoren. Ebenso finden wir diese corporative Selbständigkeit in gewissem Sinne in dem Glaubensgericht der braunschweigischen Kirchenordnung von 1528. Mit der Ausbildung des Polizeistaates verloren die Corporationen ihre Selbständigkeit, die corporative Verbindung löste sich auf in einen kirchlichen und politischen Beamtenmechanismus, und nun war allerdings die Kirche wehrlos an die Staatsgewalt

überliefert. Am stärksten zeigt sich die corporative Ausbildung des geistlichen Standes in der schleswig-holsteinischen Kirchenordnung v. 1542, in der freilich die bischöfliche Verfassung adoptirt wird. Der Bischof von Schleswig wird mit Wissen und Zustimmung des Landesherrn gewählt von seinem Kapitel und den Pastoren zu Schleswig, Husum, Flensburg und Hadersleben; er residirt in Schleswig, hat aber sonst ganz dieselben Pflichten wie der Superattendent zu erfüllen. In Holstein hat er nichts zu thun; für dieses ist ein eigener Probst bestimmt, der von den Pastoren gewählt und vom Landesherrn bestätigt wird. Die bischöfliche Jurisdiction übt der Bischof durch ein Consistorium aus; der holsteinische Probst dagegen ist eben ein Superattendent, wie die der übrigen bugenhagen'schen Kirchenordnungen, nur mit etwas mehr Selbständigkeit gegenüber von der Staatsgewalt, da die Wahl desselben dem Collegium der Pastoren zusteht.

So entwickelten sich denn in jener Zeit neben einander der Einfluß der Staatsgewalt auf die Leitung der Kirche und die corporative Concentration des geistlichen Standes, einander gegenseitig einschränkend und unter wechselndem Uebergewicht des einen oder des andern Factors, je nach den localen Verhältnissen. In den Städten erhielt sich dieses Verhältniß lange, bagegen in den Kirchenordnungen, die ganze Länder umfaßten, ward durch die Einführung der Consistorialverfassung der Sieg des landesherrlichen Staatskirchenregiments entschieden.. Den Uebergang dazu sehen wir in der braunschweig-wolfenbüttler Kirchenordnung v. 1543. Hier steht über den fünf Superattendenten zu Wolfenbüttel, Helmstädt, Bockenem, Gandersheim und Alvelde eine „oberste Superintendentia" als Organ des landesherrlichen Kirchenregiments. Doch haben die einzelnen Superintendenten noch eine ziemlich selbständige Macht, sie können volle Jurisdiction üben über die Pfarrer; nur wo sie Hindernisse finden in Erhaltung der echten Lehre und Einigkeit und Zucht, tritt

die höhere Instanz „der obersten Superintendentia" ein. Diese ganze Entwickelung berührte aber das Leben der Gemeinde darum wenig, weil sie nur durch eine Rivalität der Staatsgewalt mit der ständischen Corporation der Geistlichkeit sich vermittelte. Die corporative Abschließung des geistlichen Standes verhinderte in dieser Beziehung die Betheiligung der Gemeinde.

Wichtiger für die Gemeinde war nur dieß, daß der Zweck, den die ganze Einrichtung eines obersten Kirchenregiments hat, nämlich die Erhaltung der Einheit der Lehre und des Bekenntnisses, dadurch erreicht wurde, und damit verband sich von selbst der weitere Zweck, eine den Bedürfnissen der Gemeinde entsprechende Thätigkeit des Predigtamts in Gang zu erhalten. Hierher gehört namentlich die Bemerkung, daß in den Städten gewöhnlich ungemein reichlich für Erbauung gesorgt wurde. So hat z. B. Braunschweig im Jahre 1528 nicht weniger als zehn Kirchen, an denen zum Theil mehrere Geistliche thätig waren, ohne den Superintendenten und seinen Adjutor, und die ganze Stadt war in fünf Kirchspiele getheilt. In Hamburg waren es vier Pfarrkirchen mit je Einem Pfarrer und zwei Kapellanen, wozu noch ein dritter kommt für die St. Jakobkirche und ein Priester für die heilige Geistkirche. Sehr reichlich ist Lübeck versehen; hier sind fünf Kirchspiele und in diesen „dree Kapellane tho unser leven Frawen, de ock vorwaren de Hyllige Dages Predike tho S. Katharinen, dre tho S. Jakob, de ock vorwaren de Hyllige Dages Predikye to S. Klementen, twe to S. Peter, twe to S. Dylgen, twe yn der Dormparre, de ock S. Jürgenskerken scheelen vorwaren", dann „eyn Prediker thom Hylligen Geist, de ock vorware dath Pocken Huß edder Hospitael", und diese alle zu den fünf Pfarrern hin, sammt dem Superattendenten und Adjutor. In der ersten Zeit der Reformation war in den Städten das Interesse an der Predigt und Erbauung sehr groß und die Gemeinde richtete sogar selbst ihr Augenmerk

[illegible], daß die Erinnerung auch immer zu guter [illegible], die mehr im Gemüthe sind, als in der Kirche zu predigen. So ward schon vor Superintendent [illegible] in Braunschweig, im Anfange des Jahres 1528 von der Gemeinde verlangt, daß in den Lemiteuer das Ave [illegible] gesungen wurde" [illegible]. Der Rath wußte auch [illegible] vorgeschriebener Feiertags. — Dagegen zeigt sich in Braunschweig das Bestreben, im Interesse der Handwerksleute die Anzahl der Feiertage zu mindern. Die Geistlichen wollten anfänglich die Aposteltage als besondere Festtage beibehalten; allein die von ihnen zugezogenen Rathgeber bewogen sie, davon abzustehen. Daher die Bestimmung der Kirchenordnung v. 1528. „Der hilligen Apostel unde Magdalene unde [illegible], des hilgen Krützes edder Engels Gedächtnissen scholen geholden werden up den negesten Sondag na orem Kalender Dage." Dagegen bleiben die großen Festtage neben den Sonntagen, so wie einige Marientage, und Johannis des Täufers Gedenktag, „nicht um der Dage willen, sondern um des Predigens willen, darmit de Historien in den Evangelien begrepen synt unde bedrapen unsen Heren Christum." Michaelis soll auch gefeiert werden „vor eyn Vehr=Tiden=Fest, to offeren dat Vehr=tides=offer (Vierzeitenopfer) in de gemeyne Schat=Kaste." Ein altes Localfest der Stadt, das „Fest Autoris", an dem eine Errettung der Stadt vom Untergang gefeiert ward, wird reformirt und auf einen Sonntag verlegt und der sonst dabei entfaltete Aufwand den Armenfonds zugewendet, und am Sonntage nach St. Egidiustag soll alljährlich die Erinnerung an die Aufrichtung der evangelischen Kirchenordnung im Jahre 1528 gefeiert werden. All diesen Bestimmungen wird aber der entschiedene Protest gegen jüdisches Sabbathwesen und gegen das zuchtlose Treiben an den Festen in der römischen Kirche vorangestellt, mit den Worten: „Dewile wy weten (wissen), dat unse Conscientien an neyne (keine) Dage edder Feste gebunden synt, — — unde ock

sehn, dat Vele in den hilgen Dagen supen (saufen) 2c.... to Vorderve Lives unde der Selen unde to groter Aergernisse des Christliken Namens, so is id billich, dat wy des Gruewels (Gräuels) ringer maken. Wy willen overs um der Predige willen, de uns up sunderge Feste werden vohrgebragen, unde um der Christenen Leve willen, dat unse Gesinde ock möge Rowe hebben unde gaen in de Predige, late sick leren unde bede, unde lave (lobe) Got mit Sange, holden disse nascreven Feste." Diese kirchlichen Feste und Feiertage werden nun bestimmt und dann heißt es weiter: „Alle Sundage wille wy ock holden, alse stedes (stets) by den Christenen gewaenlick is gewesen, dat wy unde unse Gesinde Rowe mögen hebben, tosamende kamen, singen unde laven Got, beden vor uns, vor unse Overicheit, vor unse unde anderer Luede (Leute) Notrofft Lives unde der Seelen, — — besonderge dat wy denne mit unserm Gesinde den gantzen Dach (Tag) över mögen hören dat Woert Gades unde tom sacramente gaen, unde Ruhm (Raum) hebben Gades Wort to betrachten, to lesen" u. s. w. Diese Kirchenordnungen wissen nichts von einem besondern göttlichen Gebote zur Sonntagsheiligung für den Christen, sondern nur von einer guten alten Sitte und der Nothwendigkeit eines fest bestimmten Tages zum Behuf freier, ungehinderter Theilnahme am Gottesdienste, für welchen die Sonntage und Feste die Hauptzeiten sind. Außerdem haben die ältern Kirchenordnungen viele Wochengottesdienste angeordnet, die zum Theil in besonderer Beziehung zur Schule stehen, wobei bisweilen noch lateinische Gesänge vorkommen, während für die Predigt und die Sacramentsliturgien in allen bugenhagen'schen Kirchenordnungen durchweg die deutsche Sprache gefordert wird, und zwar mit besonderem Nachdruck bei der Taufe, da dieses Sacrament für Bugenhagen die Basis des Schulunterrichts ist. Ueberhaupt verfuhr Bugenhagen in Ausmerzung aller unwesentlichen Elemente aus dem Gottesdienst und den Kir-

[illegible] ziemlich [illegible], daß es bereits darüber einen In-
spector in Braunschweig gab und noch lange nachher evange-
lisch gesinnte [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] S. [illegible]. Doch ist zu be-
merken, daß Bugenhagen es [illegible] war, um in den Kirchen Raum für Bilder zu gewinnen, indem die vielen Altäre u. dergl. die Kirchen fast ganz ausfüllten; doch scheint einiger Vandalismus an Bildern und Schnitzereien geübt worden zu sein, wovon freilich der größte Theil der Einwohnerschaft entfernt war, wie denn am Anfange des Jahres 156[?], wie Rehtmeyer's [illegible], die Bürger durch ihre Verordneten es dem Rathe [illegible], daß zum Bau der Stadtmauern die Leichensteine und das Material der Nebenaltäre verwendet werden, wobei denn die Gemeindeverordneten sich erboten, auch Bilder u. dergl. wegzunehmen und zum Bau zu verwenden (Rehtmeyer III. S. 49).

5) Von gleicher Bedeutung für das organische Leben der Kirche, wie die Schule, ist die Seelsorge. Während nun in der Reformationszeit die Schule von sich bildete und bei Bugenhagen fundamentales Element der Kirche ist, bringt es die Idee des allgemeinen Priesterthums und die Opposition gegen die in der Ohrenbeichte geübte Bevormundung von selbst mit sich, daß die Seelsorge vorerst ziemlich zurücktritt. Sie knüpft sich fast ausschließlich an Kranken- und Armenpflege; eine allgemeinere Bedeutung sucht sie sich zwar in der Beichte zu erhalten, allein mit dem Fallen der Ohrenbeichte ist hier ein Hauptmittel dazu verloren gegangen. Höchstens noch in der Behandlung der Ehesachen von Seiten der Geistlichkeit ist eine vom Klerus ausgehende allgemeine Seelsorge möglich gemacht, aber auch hier kommt eben wieder Alles auf den guten Willen der Kirchenglieder an, ob sie in Gewissenssachen den Rath des Geistlichen einholen wollen oder nicht. Die Seelsorge in der evangelischen Kirche mußte ganz neue Formen und Grundlagen bekommen, wenn sie ohne Widerspruch mit den ewi-

gen Principien der evangelischen Freiheit sollte bestehen können. Eine schwache Spur eines Suchens neuer Grundlagen finden wir in der braunschweigischen Kirchenordnung von 1528; es heißt von den Armendiakonen: „Sulke Diakene, dewile se hebben de heymelicheit des Loven in reyner Conscientien, konen ock wol troestten mit Gades Woerde de Armen unde Elenden, den se mit Gelde to Hulpe kamen, also sanctus Stephanus to Hierusalem dede — — ane Platte unde ane Diaken-Rock" allein das ist nur eine evangelische Reminiscenz aus der altapostolischen Kirche, denn es wird gleich hinzugefügt: „By uns overs (aber), wat dem Worde Gades by den Kranken tokumpt, dohn de Predikanten mit der Heimsöckunge, also dat unse Diakene alleyne van dem gemeynen Gude Geld vorschaffen den Notrifftigen." Die Idee wird also fallen gelassen, durch ein Collegium von Vertrauensmännern der Gemeinde die Seelsorge zu vermitteln. Es widerspricht dem evangelischen Grundsatze der individuellen christlichen Freiheit, wenn eine öffentliche, sey es bürgerliche oder kirchliche, Macht sich eindrängt in die Geheimnisse der Individualität, ohne von den betreffenden Personen selbst dazu requirirt zu werden. Die einzige Seelsorge in der evangelischen Kirche, die allgemein für Alle gälte, ist die Zulassung und Förderung frei sich bildender Associationen zu Thätigkeiten, welche das religiöse Leben der Einzelnen, die daran Theil nehmen, und der Andern, die davon Zeugen sind, beleben. Hier finden sich dann durch individuelle freie Wahlanziehung auf Grundlage der Familie die Persönlichkeiten zusammen, die einander ergänzen und darum gegenseitig geistig fördern können. Außerdem wird sich die Seelsorge, wenn sie direct von eigentlich officiell-kirchlichen Factoren ausgeht, immer darauf beschränken müssen, den Ruf der Individuen, die sie bedürfen, abzuwarten oder durch persönliche Vermittelung denselben sich zu nähern. Dieses Bewußtseyn von den Schranken der individuellen Seelsorge haben diese älteren Kirchenordnungen.

Sie setzen in der Regel solche persönliche Vermittelung voraus (vergl. die braunschw. Kirchenordn. von 1528 a. a. O. S. 111.), namentlich bei den Krankenbesuchen: „Wor de Presters tho Kranken nicht gefordert werden, synt se wol entschüldiget. Wente velichte de Lude haten dat Evangelium unde sehn ore Predigere nicht gerne." Ja selbst wenn die Prediger gefordert werden, ist ihnen regelmäßiger Besuch mindestens alle drei Tage nur dann geboten, wenn nicht „de Kranken doch verständige Lude by sick hebben, unde solker Visitatien der Predigern nicht bedarffen." Um so mehr haben sie dagegen die Kranken in den vielen Hospitälern der Stadt Braunschweig zu besuchen, wie denn gerade darauf hin eine der Hauptforderungen des Volks am Anfange des Jahrs 1528 ging, daß man den Leuten in den Hospitälern das Evangelium zu gute kommen lasse. Es wird in der braunschweiger Kirchenordnung von 1528 (a. a. O. I. S. 111.) diese Seite der Seelsorge förmlich organisirt. Von allgemeinerer Bedeutung war die Seelsorge in Beziehung auf die Zulassung zum Sacramente; in dem Artikel „Bicht hören und dat Sacramente geven" wird entschieden gefordert, daß ohne vorangegangene „Rekenschop unde Berichtinge synes Levens", dem ordentlichen Prediger gegeben, Niemand zum Sacramente soll zugelassen werden. Es ist diese Bestimmung ziemlich unsicher gehalten. Die individuelle Freiheit war anerkannt, und doch ward für die Theilnahme an der Communion eine Garantie gefordert, daß nicht Unwürdige dazu kommen, wenigstens so weit dieß im Bereiche der Möglichkeit liegt. Diese Beichte ist daher wesentlich zu unterscheiden von dem allgemeinen Sündenbekenntnisse, wie es ein integrirendes Moment des Cultus wurde. Dieses allgemeine Bekenntniß gehört nicht unter den Begriff der Seelsorge; dagegen ist in den älteren Kirchenordnungen noch besonders ein seelsorgerliches Beichthören festgesetzt, so jedoch, daß man in den Bestimmungen eine Unsicherheit in

den Grundsätzen erkennt. Man wollte den Gewissenszwang der alten Ohrenbeichte vermeiden und doch konnte man sich noch nicht dazu entschließen, sich mit Ausschließung öffentlicher Sünder zu begnügen und sonst nach öffentlicher Ermahnung dem Gewissen des Einzelnen es zu überlassen, ob er zum Sacramente kommen wollte oder nicht. So setzte man denn zwischen die Kirchenzucht und den Cultus auch noch eine specifisch seelsorgerliche Vermittelung als allgemeines Gesetz, womit aber freilich die Ohrenbeichte wieder adoptirt war. Die pommerische Kirchenordnung von 1535 versucht die Grenzlinie zu fixiren, durch welche mit Vermeidung der Ohrenbeichte diese seelsorgerliche Specialbeichte gesetzlich bestimmt wäre. „Wo woll (wiewohl) de Christen mit der hemelicken edder Ohrenbicht, alle Stücke by Vordömenisse tho vortellen (zu verzählen), nicht beschweret edder vorstricket schölen werden, dennoch schal (soll) de hemelicke edder Ohrenbichte nicht affgedaven werden, sunder alse ein heylsam Berathslaginge geholden werden, dar ein yeder synem Bichtvader edder Prester gerne syne Gebreken unde sonderlick anliggende Feyl vormelden unde beklagen schall, Radt unde Trost unde endtlick de Absolution van em entfangen, welkes gar heylsam is unde denet tho der stillinge unde Vorsekeringe (Versicherung) der Conscientien unde thor Schuw (Scheu), sick henforder vor solcke Sunde tho vorwaren." Der Unterschied von der alten Ohrenbeichte soll also darin liegen, daß die neue Ohrenbeichte, obwohl gesetzlich gefordert von der Kirche, doch keinen absoluten göttlichen Charakter beansprucht in der Weise, daß die Mittheilung aller individuellen Anliegen an den ordentlichen Prediger als Bedingung der Seligkeit gefordert wird. Es kann sich also der Beichtende, ohne Gefahr für seine Seligkeit, ein individuelles Gebiet reserviren. Allein es ist klar, daß damit die gesetzliche Forderung ihren Sinn verliert. Wenn der Einzelne mit individuellen Anliegen zurückhalten darf, wer will da eine Grenze setzen, bis zu welcher sich dieses

individuelle Gebiet soll fixiren dürfen? Damit geht möglicherweise dieser seelsorgerlichen Specialbrichte aller Inhalt verloren, der sie von der später aufkommenden allgemeinen Beichte im Cultus unterschiede. Es ist klar, daß das evangelische Princip es mit sich bringt, daß die gesetzliche Forderung der Specialbeichte aufgegeben werde, und dieselbe nur als Element des freien persönlichen Verkehrs sich erhalte. Persönliche Berathung und Mittheilung in so ganz individuellen Angelegenheiten fordert in einer Kirche, die nun einmal das allgemeine Priesterthum ihrer Glieder proclamirt hat, die Form freier persönlicher Gesellung, gegründet auf persönliches Vertrauen und individuelle Wahlanziehung, welche sich in keinem Amte als solchem fixiren lassen. Hier tritt die Person als überwiegender Factor ein, das Amt hat nur ein Moment in Verbindung mit diesem Hauptfactor, also nur in zufälliger Weise. Trotzdem versuchen es die ältern Kirchenordnungen, dem Predigtamte, abgesehen von der Person des Predigers, auch hier seine Priorität zu sichern. Es ließ sich dieß durchführen, so lange im ersten Drange der Reformbewegung die individuellen Gebiete sich noch nicht in ihren Grenzen fixiren konnten und das neu emporgekommene evangelische Predigtamt durch die persönliche Kraft seiner Träger hohes Vertrauen aller Gemeindeglieder besaß. Als aber mit der Zeit der Grundsatz, daß die Bedeutung und Wirksamkeit des Amtes nicht abhänge von der persönlichen Qualität der Inhaber, nicht mehr bloße Clausel der Theorie war, sondern praktisches Moment erhielt, trat das Unnatürliche in dem Zusammenzwingen individueller Gebiete mit dem Amtscharakter ins Bewußtseyn. Die individuellen Beziehungen suchten sich loszuwinden von der amtlichen Einwirkung; deßhalb findet es schon die pommerische Kirchenordnung von 1535 für nöthig, daß die Prediger in der Predigt das Volk ermahnen, der Specialbeichte sich nicht zu entziehen. Aber es konnte nicht auf die Dauer so bleiben; die Specialbeichte kam ab, und

an ihre Stelle traten allmählich freie individuelle Genossenschaften, die im Pietismus sich im Kampfe gegen die Kirchengewalt versuchten, welche sie nicht wollte aufkommen lassen. Die Bedeutung des Pietismus für die kirchliche Culturgeschichte besteht eben in dieser Reconstruction der individuellen Seelsorge auf Grundlage des allgemeinen Priesterthums, womit sich freilich immer auch individuelle Bildungen des Bekenntnisses zu verbinden strebten, welche den starren Confessionalismus allmählich überwanden, unterstützt von der gleichzeitig auflebenden freien Wissenschaft. Das evangelische Princip ist also in diesem Puncte im Anfange der Reformation nicht rein zur Anerkennung gekommen; auch war das Volk noch zu sehr an die alte Form der priesterlichen Einmischung in die Privatangelegenheiten gewöhnt, als daß die Kirche ohne Specialbeichte hätte bestehen können. Sie mußte diesem Bedürfnisse Rechnung tragen, wenn sie nicht Gefahr laufen wollte, daß sich dasselbe in rückläufiger Bewegung zur römischen Kirche geltend machte gerade bei denen, die ein tieferes religiöses Interesse hatten. Nur darin wird das evangelische Princip gewahrt, daß es dem Einzelnen freigelassen wird, wie weit er Specialitäten beichten will, und nur der Rath gegeben wird, „etlike Stücke, welke de Conscientien am meisten beschweren", mitzutheilen. Die schleswig-holsteiner Kirchenordnung von 1542, die im Ganzen die Sätze der pommerischen Kirchenordnung von 1535 wiederholt, fügt noch nähere Bestimmungen über die Absolution bei, in welchen zum Theil die Kirchenzucht mit der Seelsorge vermischt wird, zwei Thätigkeiten, welche allerdings sehr nahe mit einander verwandt sind, darin aber doch entschieden sich von einander scheiden, daß die Kirchenzucht naturgemäß bloß auf öffentliche Aergernisse sich bezieht, während die Seelsorge individuelle Berathung der Gewissen ist. Während deßhalb die Kirchenzucht mit Recht an das Predigtamt geknüpft wird, kann dagegen die Seelsorge sich nie ganz daran fesseln lassen, sondern sie wird

vom Amte mehr oder weniger abstrahiren. Denn amtliche Thätigkeit kann nur für öffentliche Angelegenheiten ursprünglich bestimmt seyn, und wo sie auf Privatberathung sich einläßt, hört sie eben damit auf, eine amtliche zu seyn, und wird selbst eine persönliche private Function, der das Amt höchstens als förderndes Accidens zur Seite gehen kann, wenn es organisch mit dem Leben der Gemeinde zusammenhängt. Wenn daher die schleswig-holsteinische Kirchenordnung von 1542 sagt: „Den yegen apenbar (offenbaren) Sunde hort (gehört) ock eine apentlicke (öffentliche) Absolutio; wat averst hemelick gescheen ys, dat schal ock hemelick absolvert werden", so ist der erste Theil dieses Satzes eine ganz unter den Begriff der Kirchenzucht gehörige Bestimmung, der zweite Theil allein gehört unter den Begriff der Beichte als eines Elements der Seelsorge; nur ist dabei vergessen, daß, was amtlich geschieht, nichts Heimliches ist, und was heimlich geschieht, nichts Amtliches ist, eine Schwierigkeit, unter der jede gesetzlich mit dem Amte verbundene Seelsorge leidet, womit jedoch eine freie Verbindung der Seelsorge mit dem Amte, vermittelt durch eine tüchtige Persönlichkeit, nicht als ungeeignet bezeichnet werden soll. — Außer der Beichte findet sich noch ein Punct, in welchem eine seelsorgerliche Thätigkeit gesetzlich berücksichtigt ist; es sind dieß die Ehesachen, so weit sie in die Competenz des geistlichen Amts gehören. In der römischen Kirche war hier die seelsorgerliche Thätigkeit verunreinigt durch ungeschickte Vermischung mit richterlicher Thätigkeit. Beide hat nun die Reformation anfänglich scharf von einander geschieden. Nach der braunschweigischen Kirchenordnung von 1528 gehören alle eigentlichen Hadersachen vor den Rath, der nur bei Fällen, die „swaer (schwer) tho ordelen" sind, den Superattendenten „besöcken laten edder en darto then (ziehen)" will. Dieß ist billig, sofern Gewissenssachen mit unterlaufen können und hier ein Geistlicher als Sachverständiger natürlicher Rathgeber ist. Nur „wat heimelick

de Conscientien alleyne bedrept, dat wert me fragen unde richten laten by dem Superattendenten — — edder by den anderen Predikanten, so neine (keine) Vare darup steit (steht) der Aergernisse." Da in diesen Sachen naturgemäß nur auf Klage hin eingewirkt werden kann, so ist es ganz in der Ordnung, daß das geistliche Amt als das bezeichnet wird, vor dessen Forum eine solche Klage gehört. Denn das versteht sich von selbst, daß die Klagenden nicht diese Vermittlung des geistlichen Amts ansprechen, wenn sie kein Vertrauen zu seinen Trägern als Privatpersonen haben, und durch ihnen näher stehende Gemeindeglieder die Sache nicht konnten vermitteln lassen, so daß doch auch hier das kirchliche Amt requirirt wird nur um des persönlichen Charakters seiner Inhaber willen oder in Ermangelung einer andern Vermittelungsform. Factisch ist also auch in diesem Elemente der Seelsorge das Amt nur Nebensache, die Hauptsache das persönliche Vertrauen, welches dessen Inhaber besitzt. — Während nun die hamburger Kirchenordnung von 1529, die lübecker von 1531, die soester von 1532 und die schleswig-holsteiner von 1542 bei dem in der letztern ausgesprochenen Grundsatze bleiben, daß die Ehesachen die Geistlichen nicht weiter angehen, „den so vele alse bedrept dat tho Hopegevent (Copulation) unde Irringe der Conscientien, dat andere — kompt der Averichеit by, dat men ein gudt Consistorium uprichte", welches der lübecker Ordnung gemäß nach kaiserlichem Rechte zu richten hat, — so fällt dagegen die pommerische Kirchenordnung von 1535 in die alte Verbindung und Vermischung der Seelsorge mit der Justiz zurück: der Superattendent hat die Gerichtsbarkeit über Ehesachen. Hier erklärt es sich dadurch, daß diese Kirchenordnung noch an das Episkopat als eine mögliche Einrichtung denkt und für den Fall seines Wegfallens eben, so gut es geht, die Functionen desselben zwischen den Superattendenten und der Staatsgewalt theilt, obwohl, wenn das Episkopat bestehen bliebe, man ihm seine

Rechtsvollkommenheit mindern will durch Erweiterung der Competenz der Examinatoren und des Superattendenten. Je mehr in der Folge auf das kanonische Recht zurückgegriffen wurde, desto mehr kam in der evangelischen Kirche die Vermischung von Seelsorge und Justiz wieder auf in Beziehung auf Ehesachen. In jenen ältesten bugenhagen'schen Kirchenordnungen aber ist mit der Trennung beider und der Zurückgabe der Justiz in Ehesachen an den Staat die unpassende Verwirrung der bürgerlichen Seite der Ehe mit der kirchlich-religiösen aufgehoben und eine normale Verbindung beider Seiten möglich gemacht. — Die Frage über kirchliche Trauung gehört, wenn wir von den Grundsätzen Bugenhagen's ausgehen wollen, gerade wie die Bestimmungen über die Taufe, in engste Verbindung mit den kirchlichen Schuleinrichtungen. Denn für die Kirche ist die Ehe selbst nichts Anderes als die Fundamentalform der Schule (s. oben S. 49). Die Erziehung der Jugend ist die Eine Thätigkeit, in der Familie und Schule sich verbinden. Beide sind die geistige Zeugungsstätte der Kirche. Es kann daher die Kirche mit Recht von jedem ihrer Mitglieder erwarten, daß es bei Eingehung der Ehe nicht abstrahire von der kirchlichen Gemeinschaft, in der es steht. Aber auch hier gilt dasselbe, was von der Verpflichtung zur Schule gesagt wurde. Staat und Kirche haben zu bedenken, daß nicht sie die Ehe schließen, sondern die Eheleute, und daß die Ehe ein Institut ist, das älter ist, als sie beide, dem Begriffe und der Zeit nach, gerade wie auch Kinderzeugung und Kindererziehung. Die Kirche wirke durch Seelsorge und Zucht darauf hin, daß die Ehe unter ihre Auspicien gestellt werde; der Staat aber kann nichts weiter verlangen, als daß die Eingehung der Ehe eine Oeffentlichkeit hat, welche es ihm möglich macht, daß er Uebertretung seiner Gesetze verhindere oder bestrafe. Diese Oeffentlichkeit ist vorhanden auch bei der kirchlichen Trauung, wenn die betreffende Kirche öffentliche Anerkennung im Staate hat. Der

Staat kann ja vorhergehende Anzeige fordern und sich durch einen Bevollmächtigten, den er als Zeuge zu der Handlung schickt, davon überzeugen, daß Alles im Einklange mit seinen Gesetzen geschieht. Es ist eine bureaukratische Barbarei, die Oeffentlichkeit des kirchlichen Actes nicht gelten lassen zu wollen und noch besondere bürgerliche Trauung zu fordern von denen, die die kirchliche Trauung wählen. Die alten Kirchenordnungen, welche in der Regel den engsten Verband der Kirche mit dem Staate voraussetzen, meiden gerade in der kirchlichen Trauung jede Unterscheidung des kirchlichen und politischen Elements, während sie bei sonstigen Ehesachen diese Unterscheidung machen. Diese Reflexionslosigkeit der kirchlichen Sitte muß freilich mit der Zeit aufhören, die politische und die kirchliche Seite müssen unterschieden werden, nicht erst bei der schon bestehenden Ehe, wie diese Kirchenordnungen es thun, sondern schon bei der Schließung der Ehe. Allein Unterscheidung ist nur gefordert zum Behuf einer organischen Verbindung beider Seiten, nicht in dem Sinne, daß jede Seite thut, als wäre die andere gar nicht für sie vorhanden. Und gerade in der Schließung der Ehe ist es naturgemäß, daß der Staat der kirchlichen Handlung rechtliche Wirkung zukommen läßt; denn die kirchliche Handlung hat ja ihren Schwerpunct in den gegenseitigen Gelöbnissen der Nupturienten, und diese, wenn sie keine ungesetzlichen Voraussetzungen haben, sind ja auch für den Staat die Hauptsache. So kommt also der Staat dabei in keiner Weise zu kurz, und nun noch eine Civiltrauung zu fordern, ist eine nicht zu verantwortende Vexation. Dem Staate steht es dann immerhin frei, demjenigen, der die kirchliche öffentliche Trauung nicht will, eine andere Form vorzuschreiben, wenn er es für gut und nothwendig findet. So lange aber alle Glieder des Staats im Verband Einer Kirche stehen, ist kein Grund zu einer solchen Statuirung einer Civilehe vorhanden; dieses Bedürfniß tritt erst da ein, wo im Staate confessionelle Differen-

zen zugelassen werden müßten, oder sonstige Spaltungen der Kirche vorliegen. Auf Grund eines bloß fingirten möglichen Falls macht man noch keine Gesetze, die ihn selbst erst hervorrufen und veranlassen können. Daher finden wir in den alten Kirchenordnungen der evangelischen Kirche keine Spur von einem Begriffe der Ehe als einer durch rein bürgerlichen Act geschlossenen, wie auch in den Artikeln über die Schulen eine bewußte Scheidung der kirchlichen und bürgerlichen Elemente hinsichtlich des Lehrstoffs nicht zu finden ist. — Was aber bei der schon bestehenden Ehe die Scheidung der Gewissenssachen von der Jurisdiction veranlaßt hat, ist bloß die Opposition gegen die in der römischen Kirche vorgekommenen und rechtlich strittigen Plackereien, gegen welche man natürlich das alte Kaiserrecht und das Recht des Staats geltend machte. Als nun die Reformation eintrat, bemächtigten sich die politischen Factoren, namentlich in Städten und Freistaaten, sofort der Jurisdiction in Ehesachen, und da die evangelische Kirche auch die göttlichen Rechte des Staats gegenüber den hierarchischen Doctrinen der römischen Curie zur Anerkennung brachte, so unterstützte sie auch diese Rückgabe der Jurisdiction in Ehesachen an den Staat. Doch in den monarchischen Staaten, mit Ausnahme Schleswig-Holsteins, trug man auf den Landesherrn gar bald die kirchliche Autorität des Bischofs über, und so vereinigten denn die Consistorien, als Organe des landesherrlichen Kirchenregiments, in ihrer Competenz die Ehegerichtsbarkeit mit der obersten Leitung der rein kirchlichen Dinge. So finden wir dieses Consistorium schon in der braunschweig-wolfenbüttler Kirchenordnung v. 1543 von Bugenhagen selbst adoptirt, während in den ältern bugenhagen'schen Kirchenordnungen mit Ausnahme der pommerischen von 1535 die Trennung des Bürgerlichen und Kirchlichen in diesem Puncte durchgeführt ist.

6. Eine eben so scharfe Scheidung des Kirchlichen und Bürgerlichen finden wir in den Bestimmungen über die Kirchenzucht bei allen ältern bugenhagen'schen Kirchenord-

nungen mit einziger Ausnahme der von Heinrich Winkel abgefaßten göttinger Kirchenordnung von 1530, welche bereits diejenigen mit weltlichen Strafen bedroht, die sich durch den kirchlichen Bann nicht bessern lassen. Die braunschweigische Kirchenordnung von 1528 dagegen sagt, man solle den Excommunicirten leiden „mit Naberschop (Nachbarschaft) in Borgerschop, in werliker Ordeninge tom gemeinen Frede", wiewohl man auch hier mit ihm handeln soll als „mit einem Borgern unde nicht mit einem Christene"; überhaupt solle man so mit ihm fahren, daß die Leute merken, daß man keine Freude an solchen Menschen habe; weltliche Strafe aber möge die Obrigkeit verhängen, so weit es das bürgerliche Gesetz bestimme. Nur bei Gotteslästerung wird von der weltlichen Obrigkeit direct Strafe verlangt; alle weiteren in der braunschweigischen Kirchenordnung von 1528 genannten Vergehen, für die auch weltliche Strafe gefordert wird, sind wesentlich bürgerliche Vergehen. In der pommerischen Kirchenordnung von 1535 wird außer der Gotteslästerung noch Zauber genannt, als ein Vergehen, das auch die weltliche Obrigkeit bestrafen soll. Sonst hat auch sie die Trennung von Staat und Kirche in diesem Puncte festgehalten und sagt ausdrücklich von den Ausgeschlossenen: „Inn börgerliken und werltliken öpentliken Saken unde Handelingen kan men se nicht vormiden, overst doch sonderliker Gemenschop Handels unde Wandels schal men sick erer entholden, wo S. Paul 1 Kor. 5. u. 6. leret." Ebenso sagt die schleswig-holsteinische Kirchenordnung von 1542 ausdrücklich: „Unde de Averichеit ys so widt der Kerken tho denende vorpflichtet, dat se dorch ere Beschüttinge yn frede leeven möge." Es wird also von der weltlichen Gewalt weiter nichts gefordert, als Schutz gegen Insulte und Injurien von Seiten der Gegner. Der Grundsatz, auf dem diese Bestimmungen ruhen, ist klar ausgesprochen in der bremenser Kirchenordnung von 1534, die von bugenhagen'schen Musterordnungen abhängig ist: „Dat Preding-Amt

[illegible] de werltliker Saken nicht stecken, sonder laten [illegible] Hove 9. unde seggen (sa- [illegible] Richter ge- [illegible] Darum [illegible] vom Predigstole [illegible] — doch Gödtlike [illegible] mögen se eren [illegible] Gade handelen, [illegible]" — Uebrigens [illegible] Kirchenordnungen der Kir- [illegible] pommersche Kirchenordnung [illegible] der Kerken" (Schleswig- [illegible] von 1542), nach vorhergegange- [illegible] Ermahnung. Die Gebannten [illegible] zum Abendmahl, sonst werden sie [illegible]ssen, ja nach ausdrücklicher Bestim- [illegible]ordnungen sollen sie fortwährend mit [illegible] Seelsorgers bedacht werden. Dieses [illegible] wirksam in einer Zeit, wo die evange- [illegible] allgemeine öffentliche Meinung für sich [illegible] es gegenüber von solchen Mitgliedern, de- [illegible] einem äußerlichen oder innerlichen Grunde [illegible] von Werth ist, auch in einem Staate, der [illegible] Mitglieder in ihren vollen bürgerlichen Rech- [illegible] Aber diese Scheidung von Kirchenzucht und [illegible] Strafe hörte mit der Zeit auf; in der zweiten [illegible] bugenhagen'schen Kirchenordnungen, welche mit [illegible] wolfenbüttler Kirchenordnung von 1543 [illegible] Bugenhagen selbst seine früheren Grundsätze [illegible]; das hier eingeführte Consistorium übt die [illegible] aus und macht ärgerliche Sünder der Obrig- [illegible] namhaft. Diese Vermengung der Kir- [illegible] der bürgerlichen Polizeigewalt und Justiz hat [illegible] Kirche hauptsächlich der Vermittelung Me- [illegible] verdanken, der überhaupt immer geneigt war, [illegible] des Glaubens als Predigtinhalts alles Kirch-

liche an den Staat preiszugeben, nicht bedenkend, daß die Seelsorge und Kirchenzucht damit ihre rein sittliche Macht verliert, odiös wird und die Kirche sammt ihrem Glauben und ihrer Predigt in Mißcredit kommt, als eine bloße Staatspolizeianstalt. Luther dagegen konnte sich nie ganz mit dieser Einmischung der Staatspolizei und Justiz in die kirchliche Disciplin und Verwaltung befreunden und äußert seinen Widerwillen dagegen immer und immer wieder in seinen Briefen und Gutachten (s. Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung S. 98 ff.). — Die Wirkung der Kirchenzucht in der lutherischen Kirche ist bekanntlich bedeutend gelähmt worden durch das abstracte Eifern gegen „die guten Werke", worin einzelne extreme Köpfe sogar so weit gingen, daß sie dieselben nicht nur für unnöthig zur Seligkeit, sondern sogar für verderblich erklärten. Wir müssen aber sagen, daß dieß nicht im Geiste der bugenhagenschen Kirchenordnungen lag, in welchen wir ein sehr ernstes Streben nach Sittenreinheit finden; der Bann wird gegen alle Unzucht und Völlerei verordnet nach vorheriger vergeblicher Ermahnung, und schlechte Volkssitten bekämpft Bugenhagen in seinen Kirchenordnungen, so oft er Anlaß dazu findet, und zwar nicht bloß durch Strafen, sondern durch Beseitigung der Mißstände im socialen Leben, welche die Quelle von Sittenlosigkeit waren. So wird z. B. im Artikel vom Banne in der braunschweig. Kirchenordnung von 1528 aufgefordert, „dat de Heren unde Frawen unde Naberschop unde andere frame Luede helpen sulkene Valle (d. h. der Unzucht) wehren mit dem eheliken Stande, dat Megede (Mägde), de by uns lange in Trueen unde Ehren gedenet hebben, ton eren mogen werden dorch uns geholpen. To anderem unnuttem unde schecklikem Gadesdenste hebbe wy (wir) sus lange hehr gerne mit beyden Henden gegeven"; und wenn in derselben Kirchenordnung anständige Besoldung der Prediger gefordert wird, so wird dabei als ein Hauptmotiv außer dem Rechts- und Billigkeitspunct angegeben: „wenn wy — unse Predikere nicht redelick vorsorgeden, so vorbode

[illegible] nicht mit unserm [illegible]
[illegible] entschieden [illegible]
[illegible] im Vergleich mit der [illegible]
[illegible]
[illegible] Armen-
[illegible]altungen.
[illegible]en, verwal-
[illegible] Schatzkasten
[illegible]ahme Hamburgs
[illegible] das ganze Gebiet.
[illegible]ne, welche die Ar-
[illegible] in allen bugenhagen's
[illegible] hamburger von 1529,
[illegible] Diese Trennung ist
[illegible] Aufforderung zu Bei-
[illegible] vom Predigern auf
[illegible] Weise geschehen kann.
[illegible] und kriegen nichts
[illegible] nicht van unsen

Prestern seggen, dat se predigen in oeren Buedel (Beutel), alse sus lange her geschehn is" (Richter, Bd. 1. S. 117 f.). Zugleich ist darin eine Garantie gegeben, daß die Armenfonds nicht in Mitleidenschaft gezogen werden für allgemein kirchliche Ausgaben, und da das Collegium der Armendiakonen einzig und allein mit der Versorgung der Armen beschäftigt und nicht durch allgemeinere kirchliche Verwaltungsangelegenheiten in Anspruch genommen ist, so kann es sich mehr in die individuellen Bedürfnisse der Armen einlassen und vertiefen. — Was dann die Grundsätze der Armenpflege selbst betrifft, so wird vor Allem der Bettel streng verboten; nur so lange dürfen die armen Leute „noch etlike Weken umgan", bis „disse Kaste in den Swank kumpt". Das Betteln der Schüler, welches die pommer'sche Kirchenordnung von 1535 legalisirt, wird in der braunschweig. Kirchenordnung von 1528 und in den anderen städtischen Kirchenordnungen dieser Gruppe sofort verboten; ein Jeder solle seine Kinder selbst verhalten; „is id em nicht mogelick, so werden de Diakene wol darto gedenken, dat me so der Bedelerken loes werde, de unter dem Scholere-Namen de Luede vor den Doeren vexeren." Am allerwenigsten wird Bettel von Mönchen und Andern, die arbeiten können „edder sus neyne Not hebben", geduldet; nur für den Fall, daß sie „by uns krank werden", soll man sie pflegen, wie die eigenen Armen der Stadt. Ebenso wolle man durchreisende Arme bedenken, besonders auf Fürbitte frommer Bürger oder Prediger hin, mit Almosen, „id were Geld, Hasen (Hosen) edder Schoh". Ebenso soll in dem Pesthause der Unvermögliche versorgt und gepflegt werden durch Diener und Dienerinnen, welche dafür besoldet sind. Die Unterstützung aus dem Armenkasten wird in der Weise geleistet, daß die Diakone wöchentlich einmal, entweder am Sonntag oder sonst einem bestimmten Tage, sich versammeln zu Austheilung der Almosen und „to reden, wat noet is vor etlike [...]nken edder Hueßarmen: unde wen neyn Gelt dar is [...]r toringe, so scholen de Predikanten dat dem Volke an-

[illegible] in den gemeinen Kasten zu Hülfe kamen einen armen [illegible] [illegible] [illegible] zu [illegible] — — doch [illegible] [illegible] Hausarmen Name, [illegible] [illegible] Armen [illegible], so verwenden [illegible] [illegible]." Die [illegible] Aufsicht auf das [illegible] [illegible] Familien ist in dieser Zeit einzig [illegible] [illegible] Erweckung der [illegible] [illegible] des Evangeliums [illegible] gegenüber von Be-[illegible] [illegible] in der nürnberger Kastenordnung [illegible] findet, wo Alle, die Almosen erhalten, [illegible] Mann oder Weib, Kind oder Alt, [illegible] vorn [illegible] Kleidern öffentlich und unverdeckt, [illegible] Stadt, in der sie begriffen, gleiches Dings an ihn [illegible] tragen, damit jedermann sehen mög, wem [illegible] gegeben" — und diese Zeichen des [illegible] [illegible] zu dem Zwecke, um Solche, die ihre Almosen im Spiel und Wein verthun, zu [illegible] und mit Verlust der Almosen bestrafen zu können. Diesem gegenüber weiß Bugenhagen, daß die würdigsten Armen die sind, die noch ein Schamgefühl haben, das geschont werden muß, wenn nicht mit der Armuth die Demoralisation sich verbinden soll. — Streng wird in den bugenhagen'schen Kirchenordnungen darauf gesehen, daß die Armen wo möglich beschäftigt werden. Die Frauen, die in den Hospitälern verhalten oder mit wöchentlichen Almosen aus dem gemeinen Kasten bedacht werden, sind verpflichtet, sich zur Pflege von Kranken und Kindern bestellen zu lassen gegen eine Gebühr, die für arme Kranke und Eltern der gemeine Kasten bezahlt. Diejenigen Weiber, die in Hospitälern oder durch Almosen ernährt werden und sich der Annahme solcher Dienste weigern, sollen sofort aus den Hospitälern ausgewiesen werden und der Almosen verlustig gehen (Richter a. a. O. Bd. I. S. 111.), wenn sie nicht gerade durch Krankheit und Alter zu dem geforderten Dienste untüchtig sind. Diese Bestimmung scheint unter diesem Theile der Armen Erbitterung [illegible] [illegible]sserung gegen das Evangelium hervorgerufen zu ha-

den, sowie Insulte gegen die Prediger, die die Hospitäler besuchten. Aber die Kirchenordnung von Braunschweig meint: „me kan sulke Duevels-Hunde wol steuern, edder uth dem Hospitale jagen.“ —

Mit diesen Bestimmungen suchte die evangelische Kirche dem römisch-katholischen Bettelwesen ein Ende zu machen; sie organisirte die Armenpflege und verfuhr mit Strenge gegen die Arbeitsscheu, während die römisch-katholische Kirche den Bettel geheiligt und organisirt und damit die schändlichste Faulenzerei befördert hatte. Waren ja doch die Mönchsklöster fast alle solche Schmarotzerpflanzen und eine Allianz von Bettelei, Faulheit, Unmäßigkeit und Unsittlichkeit. Die Reformation hat durch diese Bestimmungen über die Armenpflege eine fundamentale Veränderung des Volksgeistes und Volkslebens hervorgebracht. Die evangelischen Länder bewohnte von da an ein arbeitsames, fleißiges Volk, und noch bis auf den heutigen Tag fällt Jedem, der aus dem protestantischen Deutschland in das römisch-katholische kommt, auf, welcher Unterschied da sich zeigt, troß der vielen Sittenlosigkeit und Arbeitsscheu, die in den neuesten Zeiten seit Anfang dieses Jahrhunderts auch in protestantischen Ländern aufkam. Durch seinen Cultus, seine geistigen Bildungsbestrebungen, durch die sittliche Hebung des geistlichen Standes und durch die Zerstörung des römisch-katholischen Bettelwesens hat der Protestantismus in das Volksleben einen sittlichen Ernst und ein solides Wesen gebracht, während der römische Katholicismus auf der einen Seite den Paroxismus einer planlosen Ascese, auf der andern im Cultus und in seiner Weltanschauung ein sinnlich betäubendes, eine krankhafte Phantasie nährendes Element in sich vereinigt und so in Extremen die sittliche Lebenseinheit auflöst. Der Einfluß der Reformation auf das sociale Leben des Volks ist im Ganzen ein heilsamer gewesen. Vor Allem aber sind die bugenhagen'schen Kirchenordnungen auszuzeichnen wegen der hohen Bedeutung, welche in ihnen die Schule erhalten hat. Und in den Bestimmungen über die Beziehungen zum Staate,

wie sie in der Ehe und Kirchenzucht sich zeigen, suchen diese Kirchenordnungen alle ungehörige Vermischung abzuwehren und auch hier die richtige Mitte einzuhalten, die durch des unpraktischen Melanchthon's Einfluß so bald in der evangelischen Kirche verlassen wurde. Endlich in den Bestimmungen über die Armenpflege hat Bugenhagen durch Trennung der Armenfonds von den Kirchenfonds der Armuth ihre Selbständigkeit gesichert, durch Aufstellung eines besondern Collegiums von Armenvorstehern ein gründlicheres Eingehen auf die [illegible] der Armen möglich gemacht und dabei [illegible] ausgesprochen, welche jede demoralisirende [illegible] und Schamlosigkeit in der Behandlung der Armen [illegible] und heute noch Berücksichtigung verdienen [illegible] verfolgt, auf dieselben Wahrheiten führen [illegible] wieder gegen die Staatsarmenpflege geltend [illegible] werden. Und wenn wir nun die weite Verbreitung der Bugenhagen'schen Grundsätze bedenken, von [illegible] aus nach Göttingen, Hamburg, Lübeck, Bremen, Schleswig-Holstein, Dänemark, Pommern und vom nördlichen Deutschland aus wieder rückwirkend auf Mitteldeutschland, wenn auch nicht überall in den Kirchenordnungen durchdringend, so doch in dem lebhaften Verkehr [illegible] durch Städte in Umlauf gebracht — dann erst erkennen wir die geschichtliche Bedeutung derselben und müssen [illegible] Einfluß auf das Volksleben namentlich im nördlichen Deutschland erkennen und vermuthen, daß er weiter reicht, als Urkunden uns sagen können. Ward ja doch Bugenhagen immer wieder von den norddeutschen evangelischen Kirchen in Anspruch genommen und ordnete von Wittenberg aus [illegible] die innern Angelegenheiten dieser Kirchen, überall ein [illegible] hinterlassend, daß er der Schule aufgeholfen und an der Gründung deutscher Bildung einen großen Antheil habe.

---

# Miscellen.

# Programma
## der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion,
## auf das Jahr 1852.

---

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer am 15. Sept. d. J. und an den folgenden Tagen gehaltenen Versammlung Ausspruch gethan über neun bei ihnen eingegangene Antworten auf verschiedene Preisaufgaben, aber keiner derselben den Preis zuweisen können.

Zuerst haben sie die hochdeutsche Abhandlung in Erwägung genommen mit dem Wahlspruche: „*Μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες* u. s. f., die Frage betreffend: „Eine historisch-philosophische Darstellung des heutigen Communismus nach seinem Ursprunge, nach der fortschreitenden Entwickelung seines Charakters und nach seinen Folgen, wobei nachgewiesen werden soll, in welchem Verhältnisse der Communismus zum Christenthume steht, mit genauer Angabe sowohl dessen, was von seinen Theorien, als mit den Grundlehren des Evangeliums streitig, verworfen werden muß, als auch dessen, was darin auf christlichen Principien beruht und zur Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes beitragen kann." Die Directoren urtheilten, daß diese Abhandlung, durch Deutlichkeit und Ordnung empfehlungswerth, alle in der Frage vorkommenden Puncte aufgenom-

men und in einem guten Geiste abgefaßt war, daß es ihr aber im Allgemeinen mangelte an gründlicher Forschung und insbesondere an Entwickelung dessen, was die Darstellung der Sache von einem ökonomisch-politischen Standpuncte aus erfordert, an Ermittelung ihrer Principien aus der Geschichte früherer Jahrhunderte, an Vermeldung dessen, was Deutschland sowohl als Frankreich und andere Länder bereits seit einer Anzahl von Jahren geliefert haben, und an Benutzung der schon vorhandenen Litteratur. Darnach wurden die Abhandlungen vorgenommen über die Frage: „Wie sind die Worte „hinabgefahren zur Hölle" in dem sogenannten symbolum apostolicum aufzufassen, und woraus läßt sich ihre Aufnahme in dasselbe herleiten? Welche verschiedene Erklärungen hat dieser Artikel im Laufe der Zeit erfahren, und welcher Werth ist demselben noch jetzt beizumessen?

Es waren deren drei, indem man eine vierte mit dem Wahlspruch: In necessariis unitas u. s. f., an ihre Adresse hatte zurückschicken müssen, und zwar unter Anderem aus dem Grunde, weil nur die Hälfte des Ganzen zur bestimmten Zeit empfangen und fünf Wochen später ein Brief des Verfassers eingekommen war mit der Nachricht, daß er die zweite Hälfte noch nicht senden könne. Die drei Abhandlungen, worüber Ausspruch gethan wurde, hatten die Devisen: Nr. 1. *Ὁ θεὸς πάντας ἀνθρώπους κτλ.*, Nr. 2. *Ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κτλ.*, Nr. 3. *Ἂν εἰς ᾅδου κατίῃ κτλ.* Die zwei ersten waren in hochdeutscher, die dritte in niederdeutscher Sprache abgefaßt. Nr. 1. ergab sich alsbald als ein nichtsbedeutender Aufsatz. Von ganz anderem Gehalte fanden die Directoren Nr. 2. Sie betrachteten diese Antwort als die Arbeit einer tüchtigen Hand und eines klaren Kopfes, und in lobenswerther Kürze einen Reichthum von Sachen entfaltend. Aber weil mangelhaft in der Exegese mancher biblischen Stelle, unzulänglich in der Beantwortung der Frage, wie der Artikel in das Symbolum gekommen sey, und hin und wieder unbe-

haglich durch die trockne Recension des aus den Schriften der Kirchenväter entnommenen Materials, mußte diese Abhandlung von ihnen bei Seite gelegt werden. Auch bedauerten sie, daß nicht im Mindesten berücksichtigt war, was hierüber in den letzten Jahren durch Niederländer geschrieben worden; weil aber solcher Mangel durchgehends in den Antworten der Ausländer angetroffen wird, würde dieser bei ihnen nicht so schwer gewogen haben, daß sie dem Verfasser darum den Ehrenpreis vorenthalten hätten. Weniger günstig war das Urtheil der Directoren über Nr. 3. Wenn sie auch den Fleiß und die Belesenheit, welche hier ins Auge fielen, als lobenswerth schätzen mußten, so fanden sie andererseits in dieser Schrift neben den Mängeln, die sie mit der vorhergehenden gemein hatte, noch verschiedene andere. Insonderheit wurde sie abgewiesen wegen der ennuyirenden Weitschweifigkeit, womit der Gegenstand behandelt war, wegen Mangels an jeglicher Methode oder regelmäßiger logischer Beweisführung und wegen der an mancher Stelle vorkommenden Aufopferung des Sinnes der biblischen Worte an die eigenen Ideen des Verfassers.

Nun schritten die Directoren zum Ausspruch über drei Antworten auf die Frage: „Wie haben wir uns die besonderen Offenbarungen Gottes, deren Inhalt und Geschichte in unserer heiligen Schrift enthalten ist, zu denken? In welcher Beziehung standen sie zu der eigenen Geistesentwickelung und der sittlichen Freiheit derjenigen, die sie empfingen, und welche Uebereinkunft besteht zwischen ihnen und dem Ursprunge des vielen Trefflichen, das sich bei den heidnischen Völkern entwickelt hat?"

Zwei waren in hochdeutscher Sprache, Nr. 1. mit dem Wahlspruche: *Ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει κτλ.*, und Nr. 2. mit der Devise: *Πάντων αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός κτλ.* Nr. 3. war ein niederdeutscher Aufsatz mit dem Wahlspruche: *Ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον κτλ.* In Nr. 1. sah man nichts weiter als eine flüchtige Skizze einer populären Abhandlung

über einen Gegenstand, dem erst gründlich hätte nachgegangen werden müssen. Nr. 2 wurde beurtheilt als die vorhergehende bei Weitem übertreffend, als eine Schrift, die der Sache auf den Grund ging, und wenn nicht vielen tieflichen Ideen zeugten weil auch überraschende Winke enthalten waren. Dennoch konnten die Directoren dieser Arbeit den Ehrenpreis nicht zuerkennen, einmal weil der Verfasser oft von Voraussetzungen ausgegangen war, wofür der Beweis vergeblich gesucht wurde, dann weil auch durch eine minder glückliche Disposition des übrigens ziemlich gut zusammenhängenden Ganzen die Beantwortung des zweiten und dritten Stückes der Frage ziemlich unvollständig ausgefallen war. Auch in Nr. 3. bemerkten die Directoren viel Lobenswerthes, besonders den Fleiß des Verfassers, um alle Theile der Frage gehörig zu berücksichtigen, seine Bewandertheit in der griechischen und römischen Litteratur und die Klarheit seiner Ansichten über eine Anzahl von ihm berührter Puncte; aber nebst einer hin und wieder vorkommenden Unreinheit der Sprache und des Stils und einer Weitschweifigkeit, die zu unnöthigen Wiederholungen Veranlassung gegeben, hatten sie bemerkt, daß es in der ersten Abtheilung oft an genauer Bestimmung dessen mangelte, wie wir uns die Offenbarungen Gottes vorzustellen haben, daß in der zweiten Abtheilung nicht genug nachgewiesen war das Verhältniß, worin jene Offenbarungen zu der eigenen Geistesentwickelung und der sittlichen Freiheit des Menschen gestanden haben, und daß in der dritten Abtheilung der Endzweck der Frage manchmal aus den Augen verloren worden war.

Endlich sprachen die Directoren ihr Urtheil aus über zwei hochdeutsche Antworten auf die Frage nach dem paulinischen Lehrbegriff über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Diese Frage war durch Folgendes näher beleuchtet: „Man verlangt eine exegetische Entwickelung dieses Dogma's nach der Auffassung des

Paulus, nebst einer Anweisung, in welcher Hinsicht diese Auffassung allein den Zeiten der Gründung des Christenthums angehörte, und in welcher Hinsicht dieselbe dem Wesen der Sache nach für alle Zeiten Geltung hat. Dabei werde einerseits der von diesem Dogma gemachte Mißbrauch, andererseits die tröstende und heilig machende Kraft desselben hervorgehoben."

Aber in Nr. 1. mit dem Wahlspruch: Philosophia quaerit u. s. f., sahen die Directoren nur eine oberflächliche Schrift ohne wissenschaftlichen Werth. Dagegen äußerten sie Freude über Nr. 2. mit dem Wahlspruch: *Προσεύχώμεθα μετ' ἀληθινῆς* u. s. f., als die Arbeit eines Mannes, der, sehr bewandert in der alten und neueren Litteratur, sich seit einer Reihe von Jahren auf dem Gebiete der Theologie tüchtig umgesehen und mit Originalität und Tiefe einen recht christlichen Sinn verband. Sie bedauerten es daher, daß sie auch dieser Arbeit den Ehrenpreis weigern mußten, weil der Verfasser seine Bundestheorie auf Mißverständniß mancher biblischen Stelle gegründet, seine Betrachtungen mehrere Male in einen dunkeln Nebel gehüllt und in der Erklärung der paulinischen Schriften zu wenig untersucht hatte, inwiefern man auf Menschen, die innerhalb des Christenthums geboren und erzogen sind, anzuwenden habe, was von dem Apostel den vormaligen Juden und Heiden vorenthalten worden war.

Die folgenden Preisaufgaben wurden aufs Neue, zur Beantwortung vor dem 15. December 1853, ausgeschrieben.

I. „Wie haben wir uns die besonderen Offenbarungen Gottes, deren Inhalt und Geschichte in unserer heiligen Schrift enthalten ist, zu denken? In welcher Beziehung standen sie zu der eigenen Geistesentwickelung und der sittlichen Freiheit derjenigen, die sie empfingen, und welche Uebereinkunft besteht zwischen ihnen und dem Ursprunge des vielen Trefflichen, was sich bei den heidnischen Völkern entwickelt hat?"

II. „Eine Abhandlung über den paulinischen Lehrbegriff über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott."

Man verlangt eine exegetische Entwicklung dieses Dogma's nach der Auffassung des Paulus, nebst einer Anweisung, in welcher Hinsicht diese Auffassung allein den Zeiten der Gründung des Christenthums angehörte, und in welcher Hinsicht dieselbe dem Wesen der Sache nach für alle Zeiten Geltung hat. Dabei werde einerseits der von diesem Dogma gemachte Mißbrauch, andererseits die tröstende und heilig machende Kraft desselben hervorgehoben.

III. „Eine historisch-philosophische Betrachtung des Communismus unserer Tage, nach seinem Ursprung, nach dem Gange seiner Entwickelung und nach seinen Folgen; man verlangt dabei eine Darstellung seines Verhältnisses zum Christenthum, nebst einer genauen Hinweisung sowohl auf das, was in seinen Theorien mit den Grundlehren des Evangeliums streitig und darum verwerflich ist, als auch auf das, was darin auf christlichen Principien beruht und zur Verbesserung des gesellschaftlichen Zustandes beitragen kann."

IV. „Wie sind die Worte „hinabgefahren zur Hölle", in dem sogenannten symbolum apostolicum, aufzufassen, und woraus läßt sich ihre Aufnahme in dasselbe herleiten? Welche verschiedene Erklärungen hat dieser Artikel im Laufe der Zeit erfahren, und welcher Werth ist demselben noch jetzt beizumessen?"

Vor 1. September 1854 sieht die Gesellschaft den Antworten entgegen auf die ebenfalls aufs Neue ausgeschriebene Preisaufgabe: Da außer den eigentlich sogenannten apokryphischen Evangelien (Protevang. Iacobi, Evangelia infantiae und Evangelium Nicodemi) auch noch eine andere Classe evangelischer Geschichte neben unsern vier kanonischen Evangelien unter den ersten Christen im Gebrauch und in Ansehen gewesen ist, von welcher man, namentlich was das Evangelium καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους, Petri, Cerinthi, Tatiani, Marcionis betrifft, bei den alten Kirchenschriftstellern Spuren antrifft, so verlangt die Ge-

sellschaft: „Eine Abhandlung, enthaltend eine sorgfältige Zusammenstellung, Läuterung und Beurtheilung der in den alten Schriftstellern über die Evangelien der Hebräer, der Aegyptier, des Petrus, Cerinthus, Tatian und Marcion enthaltenen Stellen, nebst einer Darlegung dessen, was sich daraus im Lichte der heutigen Wissenschaft zur Erklärung des Ursprungs und der Schicksale, so wie des Inhaltes der kanonischen Evangelien ableiten läßt."

Auch hat die Gesellschaft beschlossen, folgende neue Preisaufgabe zur Beantwortung vor dem 1. September 1854 auszuschreiben:

„Welche Ansichten findet man bei christlichen Theologen früherer und späterer Zeit über die Erscheinung des Sohnes Gottes an die Patriarchen, an Moses und die Israeliten? Wodurch haben sie im Allgemeinen, sowohl in den profanen, als in den heiligen Schriften, Veranlassung gefunden, diese Ansichten zu begründen, und wie haben wir im Besondern zu urtheilen über die Stellen nicht nur des alten, sondern auch des neuen Testaments, die man hierzu anführt?"

Auf unbestimmte Zeit ausgeschrieben bleiben die Fragen über eine apologetische Bibliothek und über die Richtung der Apologetik des Christenthums. Die Gesellschaft verlangt nämlich:

I. „Eine apologetische Bibliothek, d. h. ein vollständiges und wissenschaftlich geordnetes Verzeichniß und eine kurzgefaßte Litteraturgeschichte der größern und kleinern apologetischen Schriften, von den frühesten Zeiten des Christenthums bis auf unsere Tage."

II. Eine Vergleichung der Richtung, welche die Apologetik des Christenthums in spätern Zeiten eingeschlagen hat, mit der früherer Jahrhunderte, wobei zugleich die Ursachen und Folgen derselben deutlich hervorgehoben werden."

Für die genügende Beantwortung aller oben angeführten Preisaufgaben wird eine Ehrendenkmünze von er-

höhtem Preise, im Werthe von vierhundert Gulden, ausgestellt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, ob sie den Werth ganz oder theilweise in Geld entnehmen wollen.

Vor dem 15. December dieses Jahres werden noch erwartet die Beantwortungen der Fragen über den Pantheismus und das Presbyterial-System in der reformirten Kirche, sowie Gemälde aus der niederländischen Kirchengeschichte und ein Religions-Lehrbuch über den Inhalt des Evangeliums. Vor dem 1. September 1853 müssen die Antworten eingesandt werden auf die Fragen über die Schriften des Ignatius, über die biblische Kosmogonie, über die innere Mission in Verbindung mit dem geistlichen Priesterthume aller Christen, und eine Uebersicht der Geschichte des römischen Katholicismus in den Niederlanden.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben wollen, werden ersucht, ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise zu unterzeichnen. Ein versiegeltes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, die Abhandlung begleitend, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt seyn, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie zur Seite gelegt werden. Ueberdieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sey eine deutliche Handschrift dringend empfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird. Ferner sind die Abhandlungen mit einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und franco an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, W. A. van Hengel, D. theol. und Professor zu Leyden, einzusenden. Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Zustimmung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhand-

lung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem andern Werke. — Die Gesellschaft behält sich das Recht vor, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben zum allgemeinen Nutzen Gebrauch zu machen und sie, sie mögen den Preis erhalten oder nicht, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Wahlsprüche, oder auch mit Nennung des Namens, im Falle die Verfasser der Bitte um Eröffnung derselben zu willfahren belieben. Schließlich wird zur Kenntniß gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, aber auf erhaltene Anfrage des Verfassers und unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten eine Abschrift davon von Seiten des Vorstandes besorgt wird.

---

# Druckfehler

In dem Aufsatz „über die Methode der Dogmengeschichte" in den theolog. Studien und Kritiken, 1852. 4s Heft.

---

S. 757, Z. 19 lies: die Richtungen und Perioden mit einander stehen, statt: den Richtungen und Perioden, mit einander stehen.
- 761, Anmerkung, Z. 1 lies: H. Ritter, statt Hr. Ritter.
- 770, Anmerkung, Z. 1 lies: Stadium, statt: Studium.
- 792, Anmerkung, Z. 4 lies: festgestellt, statt: festgehalten.
- 806, Z. 3 lies: wäre nun eben nur durch festere, statt: wäre nun eben durch festere.
- 821, Z. 16 lies: ein Werk, statt: nur Werk.

# Anzeigeblatt.

# Anzeigeblatt.

---

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

**Tholuck, Dr. A.**, Stunden christlicher Andacht. 5. Auflage. geheftet 2 Thlr.

Die anderen Werke des Verfassers in demselben Verlag sind:

**Tholuck, Dr. A.**, Evangelium Johannis. 6. Auflage. 1 Thlr. 20 sgr.

— — — die Lehre von der Sünde. 7. Auflage. 1 Thlr. 18 sgr.

— — — die Bergpredigt. 3. Aufl. 2 Thlr. 4 sgr.

— — — Predigten üb. d. Hauptstücke des christlichen Glaubens. gr. 8. 3 Thle. 4. Aufl. 5 Thlr. 6 sgr.

— — — Hebräerbrief m. Bl. 3. Aufl. 2 Thlr. 15 sgr.

— — — die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. 2. Auflage. 2 Thlr.

— — — vermischte Schriften. 2 Thle. 4 Thlr.

— — — Commentatio etc. Partt. I. II. 21¼ sgr.

— — — der Geist der luther. Theologen Wittenbergs. 2 Thlr. 4 sgr.

Ferner ist erschienen:

**Neander, Dr. A.**, das Leben Jesu. 5. Aufl. 3 Thlr. 22 sgr.

Die anderen Werke des Verfassers in demselben Verlag sind:

**Neander, Dr. A.**, allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche, I. 1. 2., II. 1. 2., III., IV., V. 1. 2., VI.
auf gutem Papier 28 Thlr. 24⅔ sgr.
auf ordinär. Papier 21 Thlr. 13⅓ sgr.

graphische Darstellung von Deutschland im Mittelalter. 2r Band. 2 Thlr.

Köstlin, J., die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältniß zum Staat, von der Reformation bis auf die Gegenwart. geh. 2 Thlr.

---

So eben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

# Prolegomena

zur

# Philosophie.

Von

**Dr. Friedrich Harms,**

außerord. Professor an der Universität Kiel.

Gr. 8. Geheftet. Preis 1 Thlr. 9 Sgr.

Diese Prolegomena, indem sie die herrschenden Methoden des philosophischen Erkennens untersuchen, stellen, anknüpfend an Kant's Kriticismus, der Philosophie die Aufgabe, den Begriff der Wissenschaft, wie er in den Erfahrungswissenschaften vorausgesetzt und angewandt wird, zu erklären, und versuchen, daraus die Stellung der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften, wie zum praktischen Leben neu zu begründen. Da die Darstellung bei aller wissenschaftlichen Haltung zugleich allgemein verständlich ist, so glauben wir um so mehr, nicht nur das philosophische, sondern das wissenschaftliche und denkende Publicum überhaupt auf das Erscheinen dieser Schrift hinweisen zu müssen. Wenn irgend eine, so möchte sie im Stande seyn, die Fragen zu beseitigen, die von der Philosophie aus, je allgemeiner sie sind, auf allen Seiten das wissenschaftliche und praktische Leben berührt haben.

Braunschweig, im December 1852.

C. A. Schwetschke & Sohn.
(M. Bruhn.)

---

Bei Richard Mühlmann in Halle erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**Dr. Julius Müller,**

Professor und Consistorialrath zu Halle,

außerordentlich gelungenes Portrait, gezeichnet und lithographirt von

**Otto Speckter.**

Preis 20 Sgr.

---

---

tige und überaus günstige Beurtheilungen dürfte genügen, dem Stier'schen Gesangbuche von neuem die Aufmerksamkeit der protestantischen Geistlichkeit zuzuwenden.

---



---

Vollständig ist so eben in meinem Verlage erschienen:

# Die Sonntagsweihe.

## Predigten,

gehalten von

**Dr. G. C. A. Harleß,**

Präsident des protestant. Oberconsistoriums in München.

**Sechster Band.**

gr. 8. geh. Preis 1 Thlr.

Die früher erschienenen fünf Bände sind noch fortwährend, jeder Band einzeln, durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Auch in der Folge werden alle Predigten des gefeierten Kanzelredners in der seitherigen Weise erscheinen, und mit der nächsten Predigt, der ersten des siebenten Bandes, beginnt ein neues Abonnement auf 20 Predigten, auf welches zu dem Subscriptionspreise von 1 Thlr. jede Buchhandlung Bestellungen annimmt.

Leipzig, im September 1852.

B. G. Teubner.

---

Im Verlage der Dyk'schen Buchhandlung in Leipzig ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

**Weisse**, Prof. Dr. Chr. H., die Christologie Luthers und die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie. Zur dogmatischen Begründung der evangelischen Union. gr. 8. geh. 1 Thlr. 22½ Ngr.

Wir machen auf dieses Werk die Abnehmer von „*Ueber die Zukunft der evangel. Kirche. Reden an die Gebildeten deutscher Nation*", woran es sich als ergänzendes Seitenstück anschliefst, aufmerksam.

---

Die Buchhandlung von Dörffling und Franke in Leipzig hat eine Anzahl Exemplare von

**Caspari**, Prof. Dr. C. P., Ueber Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift. Ein monographischer Beitrag zur Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums und zur Auslegung des Buches Micha. (Universit.-Programme f. 1851 u. 1852.) gr. 8. Christiania. geh.

von dem Herrn Verfasser übernommen, und es ist dies Werk durch jede Buchhandlung zu 2 Thlr. 16 Ngr. von ihr zu beziehen.

---

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,
herausgegeben
von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1853.

Sechsundzwanzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1853 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

# Abhandlungen.

1.

# Confession und Union,

von

Professor Schoeberlein
in Heidelberg.

---

Es ist eine wohlthuende, erhebende Erscheinung der Gegenwart, daß allenthalben ernste, fromme Gemüther sich dem Glauben der Väter wieder zuwenden, und daß dieß mit um so größerer Entschiedenheit und innerer Lebendigkeit geschieht, je mehr man von anderer Seite bemüht ist, die heiligen Grundlagen der Kirche und jede Auctorität in Glaubenssachen zu vernichten. Aber Ein Mißton trübt unsere Freude über dieses Wiedererwachen des kirchlichen und religiösen Lebens. Dieß ist die sich damit verbindende Rückkehr zum alten confessionellen Hader.

Schon dieß ist tief zu beklagen, daß sich der alte Streit zwischen der evangelischen und katholischen Kirche wieder erneuert; doppelt aber beklagenswerth ist es, daß er auch zwischen den evangelischen Confessionen selbst heftiger wieder ausbricht. Wie vor dreihundert Jahren Lutheraner und Reformirte einen die evangelische Kirche zerreißenden, ihre besten Kräfte zersplitternden und das Glaubenswerk der Reformation dem Abgrund des Verderbens nahe bringenden Kampf mit einander führten, so scheint auch heute wieder die zwischen beiden eingetretene Spannung in offene Feindseligkeit übergehen zu wollen; denn schon wird eine auch

[illegible]

[illegible]. Indeß ist es in der Gegenwart. Wir sind nicht unmittelbar erst in diesen Gegensatz hineingestellt. Vor uns sind indessen drei Jahrhunderte übergegangen, welche unsern Blick zu neuen Anschauungen erweitern, unser Herz von aller Enge und Bitterkeit befreien und in uns die Ahnung von einer über den Gegensätzen stehenden Einheit, so wie das Streben darnach erwecken konnten. Freilich ist man in der Unionstendenz bereits zu sehr auch wieder nach der entgegengesetzten Seite abgeirrt. Und eben diese durch ihre Maßlosigkeit in den Abgrund des Unglaubens abführenden Bestrebungen haben in unseren Tagen ein Wiederaufnehmen der alten Formen der Positivität mit ihren Schroffheiten und Extremen hervorgerufen. Allein kann uns die bloße Rückkehr zu dem früheren Abwege von dem neuen befreien und uns wahrhaft fördern? Oder ist sie nicht vielmehr nur ein Zeugniß, theils daß man von den letzten Jahrhunderten nichts

gelernt hat, theils daß man jener geistigen Productivität und Selbständigkeit ermangelt, welche den Kämpfen der früheren Jahrhunderte, so betrüblich sie waren, noch einen gewissen Werth verliehen hat?

Unsere Zeit hat eine andere Aufgabe. Die beiden bisherigen Abwege: der das Postulat der Union leugnende Confessionalismus und der die fortdauernde Bedeutung der Confession verkennende Unionismus, sind von uns gleicherweise zu meiden, hingegen Confession und Union in ihrem wahren Verhältniß zur Verwirklichung zu bringen. Hierfür die richtigen christlichen Grundsätze aufzustellen, ist die Absicht der folgenden Erörterung.

---

## A. Theoretischer Theil.

### 1. Einheit und Vielheit der Kirche.

Im Wesen der Kirche liegt ihre Einheit. Denn das Haupt der Kirche ist Eines: Christus. Das Leben, welches von dem Haupte den Gliedern zuströmt, ist Eines: das Heil, das er durch Tod und Auferstehung der Menschheit errungen. Das sie belebende und bewegende Princip ist Eines: der heilige Geist, ausgegangen von Jesu dem Auferstandenen und Erhöhten. Das Band, wodurch die Glieder mit ihrem Haupte verbunden sind, ist Eines: der Glaube, welcher die Gnade Christi im Gemüth aufnimmt zur erwidernden Liebeshingabe. So ist auch der Weg Einer, welcher den Einzelnen geschichtlich in die Gemeinschaft der Kirche einführt zur Einverleibung in Christum: die Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Und endlich die Hoffnung ist Eine, welche die Christen stärkt und tröstet auf ihrem irdischen Pilgerwege: das ewige Leben, von Christus den Seinen, die bis

ans Ende beharren, verheißen in der Vollendung seines Reiches. Die Kirche ist wesentlich Eine.

Doch stellt die Kirche nicht eine bloße Einheit dar, sondern sie trägt auch eine Vielheit in sich, und diese ist nicht minder in ihrem Wesen begründet als jene Einheit. Begründet ist sie theils im Wesen der Gnade Christi, welche das Leben der Kirche, theils im Wesen der Menschheit, welche ihre Fülle bildet.

Was jene Seite anlangt, so ist es zwar Ein Herr, in dem die Gnade für uns besteht. Aber dieser Eine Herr ist Der, in dessen Offenbarung alle übrigen Offenbarungen Gottes ihre zusammenfassende Spitze haben, der menschgewordene Sohn Gottes selber. Und es ist der Menschensohn, in welchem die ganze Fülle der Menschheit beschlossen, in dessen Gnade Heil für alle Schäden des Menschenlebens bereitet ist. Deßgleichen ist es zwar Ein Geist, durch welchen dieß Heil uns zugeeignet wird; aber in einer großen Mannichfaltigkeit von Gaben ist er ausgegossen, um alle Seiten des menschlichen Lebens zu heiligen. So trägt die Gnade Christi wesentlich eine Vielheit in sich. Und das Gleiche gilt von der Menschheit, welche an dem Einen Haupte durch den Einen Geist zu einem geistlichen Leibe soll auferbaut werden. Auch sie ist an sich gleicherweise Eine. Aber sie entfaltet sich zugleich in einer unendlich reichen Mannichfaltigkeit von Individuen, wodurch sie erst zu einem wirklichen Organismus erstehen kann. So hat jede Zeit ihre besondere Aufgabe in der Entwickelung, jedes Volk in der Gliederung der Menschheit zum Reiche Gottes. Ja, jeder Einzelne selbst bildet wieder ein selbständiges, mehr oder weniger bedeutungsvolles Glied in der Kette des Ganzen, damit das Reich Gottes seinen vollkommenen Ausbau erfahre. Eben weil die Gnade Gottes so unendlich reich ist an Weisheit, Segen und Kraft des Lebens, eben weil in Christo die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und die ganze Fülle der Menschheit urbildlich besteht, kann nicht

der Einzelne mit seiner beschränkten Geisteskraft die Tiefen des Heiles ganz erfassen und aussprechen, ja nicht Ein Volk, noch Eine Zeit vermag es, sondern nur die Menschheit in der Totalität ihrer Entwickelung und Gliederung, nur die Menschheit in ihrer geistlichen Vollendung wird das Wesen des Reiches Gottes geistig wahrhaft durchdringen und seine Fülle darstellend verwirklichen. In den einzelnen zeitlichen und persönlichen Erscheinungen auf dem Gebiet der Kirche aber dürfen wir nur Bruchstücke des Ganzen erkennen oder vielmehr nur einzelne Spiegelungen des Gesammtbildes, wie sie auf Grund der historischen Individualitäten sich bilden.

So liegt beides also im Wesen der Kirche: Einheit und Vielheit, und eben dieser Gegensatz bedingt die Wahrheit und Gesundheit ihres Lebens. Ohne innere Vielheit hätte sie ein armes, starres, ohne innere Einheit ein zerrissenes, der Auflösung zueilendes Seyn. Aber die Vielheit gibt ihr Fülle und Lebendigkeit, und die Einheit innern Halt, Kraft und Klarheit. So vermag sie in Wahrheit ihre Aufgabe zu erfüllen, darstellende Verwirklichung des Reiches Gottes in dieser irdischen, zeitlichen Weltsphäre zu seyn.

## 2. Confession.

Am Anfang tritt uns in der Kirche vornehmlich das Moment der Einheit entgegen, wie es in der biblischen Urkunde heißt: „Alle, die gläubig waren worden, waren bei einander und hielten alle Dinge gemein (Apostelg. 2, 44.)" und: „die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele" (3, 32.). Diese Einheit trägt noch ganz das Gepräge der ersten Unmittelbarkeit. Doch zeigen sich auch in jener Zeit bereits die Keime einer Vielheit und die urbildliche Andeutung künftiger Gegensätze. Die Vierzahl der Evangelisten, welche uns das Bild der Person Jesu gezeichnet, und die Zwölfzahl der Apostel, welche das Werk Christi der Welt verkündigt haben, ist Ausdruck für diese Wahrheit. Matthäus

(so wie in seiner Weise Markus) mußte dem judenchristlichen und Lukas dem heidenchristlichen Bewußtseyn Jesu Bild vorführen, damit es schließlich Johannes für ein über beiden Gegensätzen stehendes allgemeinchristliches Bewußtseyn zeichnen möge. Und ebenso mußte in den jakobisch-petrinischen Gemeinden erst der judenchristliche und in den paulinischen Gemeinden der heidenchristliche Lehr- und Lebenstypus ausgeprägt werden, damit in den johanneischen Gemeinden das beide Gegensätze überwindende und in sich befassende Wesen der allgemeinen Kirche zur vollen urbildlichen Darstellung komme.

Was in jenen Anfängen der Kirche nur nach seinen Grundlinien angedeutet ist, das hat im Laufe ihrer Entwickelung seine Ausführung gefunden, und was dort rasch in Jahrzehenden sich folgte, hat sich später in den Zeitraum vieler Jahrhunderte auseinandergelegt. Aber auch, was damals noch in Einheit gestanden, ist später bis in das Extrem widersprechender Gegensätze ausgebildet worden.

In der nachapostolischen Zeit ist der johanneische Typus mit seinem umfassenden Grundgedanken des Heils, „daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen" eine die mannichfachen Gegensätze zusammenhaltende Einheit geblieben, und namentlich sind die Unterschiede des judenchristlichen und heidenchristlichen Typus, ohne verwischt zu werden, in ihm zu Einem Leibe in Einem Geist vereinigt gewesen. Während der folgenden Jahrhunderte sind sodann die Länder der damaligen Welt in ihrem Ringen nach reiner Auffassung und würdiger Darstellung des Glaubens immer bestimmter mit ihrer Eigenthümlichkeit hervorgetreten: die Kirche im Orient nahm eine andere Richtung als im Occident, und dort unterschieden sich ebenso wieder Aegypten, Syrien, Kleinasien und Byzanz von einander, als hier Nordafrika, Gallien und Italien. Da jedoch die apostolische Tradition noch mächtig nachwirkte und in der geschichtlichen Stellung jener Völker noch nicht die natürlichen

Grundlagen dazu gegeben waren, so entwickelten sich die Gegensätze noch nicht zu selbständigen, fest ausgeprägten, bleibenden Kirchen. Dieß geschah aber im spätern geschichtlichen Verlauf der Kirche. Zuerst bildete sich der Gegensatz der orientalischen und occidentalischen Eigenthümlichkeit in der griechischen und römischen Kirche aus. Dann hob sich aus dem Katholicismus und im Gegensatz zu ihm der Protestantismus hervor, und dieser ging wieder in die Unterschiede der lutherischen und reformirten Kirche auseinander. Neben diesen größeren Ganzen aber, welche wir mit dem Ausdruck Confessionen, Kirchen bezeichnen, bildeten sich theils schon vor der Reformation, theils nach derselben noch viele einzelne kleinere Zweige der Kirche, welche wir Secten zu benennen pflegen a).

Jene, die Confessionen, unterscheiden sich hierbei wesentlich von diesen. Der Unterschied aber besteht nicht, wie die gewöhnliche Meinung ist, darin, daß die Confession durch bloße Einseitigkeit der kirchlichen Lehr- und Lebensweise, die Secte durch positiven Irrthum derselben bedingt sey. Denn es gibt Secten, welche weniger Irrthümer in sich hegen, als die römische Kirche. Noch viel weniger ist es die Anerkennung oder Nichtanerkennung des Staates, welche eine kirchliche Corporation zur Confession oder Secte stempelt. Vielmehr pflegt dieselbe selbst nur Folge von dem eigenthümlichen kirchlichen Charakter zu seyn, den eine religiöse Gemeinschaft hat. Secte ist ein kirchlicher, kein staatsrechtlicher Begriff. Auch in der Secte stellt sich uns wie in der Confession ein individuelles Leben der Kirche dar. Aber der Unterschied ist der, daß die Individualität der Secte jener Universali-

a) Von den Secten sind wieder die Häresien oder Ketzereien als Vermengung von Unchristlichem mit Christlichem zu unterscheiden — wie denn z. B. der Methodismus, die Brüdergemeinde ꝛc. unter die Kategorie der Secte, aber nicht der Häresie fällt.

nie entbehrt, welche die Confession hat, daß ihre Individualität mehr singulärer, zum Theil selbst zufälliger Art ist. Was sich in ihr ausdrückt, ist nicht eine umfassende volksthümliche Richtung, gleichsam eine Seite des allgemeinen Menschenwesens in ihren religiösen Beziehungen, sondern es tritt in der Secte eine ganz particulare Gemüths- und Geistesrichtung zu Tage, wie sie durch besondere innere Führung unter Mitwirkung äußerer Verhältnisse entstanden ist, wenn sie nicht gar nur eine bloße Fortsetzung von der speciellen persönlichen Eigenthümlichkeit des Stifters bildet. Diesem particularen Ursprung der Secte entspricht auch die Particularität ihres Wesens. Während nämlich das Christenthum durch die Kirche Alles neu machen, den ganzen Menschen, die ganze Menschheit vergeistlichen will, so wird von der Secte das Gewicht nur auf eines oder einzelne Momente mit Hintansetzung oder völliger Ignorirung der andern gelegt, sey es objectiverseits, in der Heilsoffenbarung Gottes, oder subjectiverseits, in der Heilsbedürftigkeit des Menschen, — meist, vermöge ihres Zusammenhangs, nach beiden Seiten zugleich. Die Secten sind demnach anzusehen als particulare kirchliche Individualitäten.

Nicht so auch die Confessionen. Ihre Bedeutung ist eine universellere. Zwar fassen auch sie das Christenthum von individuellem Standpuncte auf. Doch nehmen sie dasselbe dabei in seiner Totalität, und zwar ebenso objectiverseits, bezüglich der darin geoffenbarten göttlichen Gnade, als subjectiverseits, bezüglich seiner Segenswirkungen in der Menschheit. Die Confessionen sind demnach universelle kirchliche Individualitäten. Und zwar gilt diese Universalität von ihrem Ursprung und von ihrem Wesen.

Es wäre eine zu äußerliche, oberflächliche Betrachtung, das Individuelle in den Confessionen bloß auf die Eigenthümlichkeit ihres Stifters zurückzuführen. Sehen wir

auch allerdings den Geist eines Luther und Calvin in der lutherischen und reformirten Kirche fortleben, so sind sie selbst doch, diese Männer, nur wieder die hervorragenden, den Anstoß gebenden Vertreter einer umfassenderen Richtung, vor Allem die klaren, scharf ausgeprägten Repräsentanten der *Eigenthümlichkeit des Volkes*, welchem sie angehörten. Mehr noch ist es also die Volkseigenthümlichkeit, welche sich in den Confessionen abspiegelt. Dieß bestätigt uns auch ein Blick auf die Wirklichkeit. Daß sich der orientalische Typus in der griechischen, der occidentalische in der römischen Kirche fortpflanze, haben wir schon bemerkt. Ebenso liegt am Tage, wie der Katholicismus mehr dem Charakter der *südlichen*, der Protestantismus mehr dem der *nördlichen* Länder entspreche. Und auch das ist unschwer zu erkennen, daß der lutherische Typus seine besondere Verwandtschaft mit der *germanischen*, resp. der deutschen und skandinavischen Volkseigenthümlichkeit habe, hingegen die reformirte Kirche in den *westlich-romanischen* Nationen heimisch sey. Doch reicht auch dieser Zusammenhang mit der Volkseigenthümlichkeit, wie schon die häufige Mischung der Confessionen in denselben Ländern uns lehrt, nicht aus, um das Wesen der Confessionen zu erklären. Vielmehr weist dieser Zusammenhang mit der Volkseigenthümlichkeit selbst noch weiter ins Allgemeine zurück, insofern auch die nationalen Individualitäten nur wieder in irgend einem Maße Ausdruck für Grundseiten im menschlichen Wesen überhaupt sind. Und dieses ist es mithin eigentlich, worin das Wesen der Confessionen seinen letzten Grund hat. Die Bedeutung der Confession ist begründet in der *Bedeutung des Christenthums für die Menschheit als solche*.

Das Christenthum ist das dem Wesen des Menschen absolut Gemäße, indem es den Menschen in die Lebensgemeinschaft mit Gott, woraus ihn die Sünde gerissen, wieder zurück und dadurch der geistlichen Vollendung zuführt,

zur seine Bestimmung ist. Es umfaßt das Christenthum deßhalb den Menschen nach allen Beziehungen seines Lebens, sie alle mit der Kraft des heiligen Geistes durchwirkend. Aber dem menschlichen Wesen ist es eigen, daß seine Totalität sich nicht allezeit in der gleichen Harmonie seiner Momente offenbare, sondern es bringt ebenso in seiner geschichtlichen Entwickelung jetzt vorherrschend diese, dann jene Seite zur Ausgestaltung, als es sich in der Gleichzeitigkeit seines Bestandes nur darstellt vermöge der Ausbreitung in individuellen Naturen. Diesem Gesetz hat sich das Christenthum als geistliche Gestalt des Menschenwesens in diesem Fleische ebenso zu unterwerfen, als Christus, der geistliche Adam, selbst sich der menschlichen Entwickelung vom Kindes- bis zum Mannesalter mit ihren Gesetzen des Sinnen- und Geisteslebens unterworfen hat. Und es liegt mithin in der Natur der Sache, daß die Kirche, der Leib Christi, in ihrer geschichtlichen Entwickelung und localen Ausbreitung die allgemeinen Lebensformen und Stufen auf ähnliche Weise darstellend durchlebe, als es bei dem Einzelnen und der ganzen Menschheit überhaupt der Fall ist. Diese *gesonderte Verwirklichung der Grundformen und Hauptstufen menschlichen Wesens auf dem Gebiete der Kirche* bildet das Wesen der Confession.

Von diesem ihrem individuellen Standpuncte aus umfaßt nun aber die Confession das *ganze* Gebiet des kirchlichen Lebens. Die Grundäußerungen desselben finden statt: in *Wort* und *That*. Im Wort äußert die Kirche ihr Glaubensleben durch *Bekenntniß* und *Lehre*. Das Bekenntniß oder Symbol ist der öffentlich gültige Ausdruck ihres Glaubens. Doch legt sie in demselben nicht den ganzen Inbegriff ihres Glaubens nieder, sondern sie stellt nur diejenigen Puncte darin dar, welche für ihr Verhältniß zu den andern kirchlichen Richtungen specifische Bedeutung haben. Dieß thut sie in der Form des einfachen Zeugnisses, nicht der Belehrung oder Verkündigung. Die Aufforderung dazu aber

erhält sie mit geschichtlicher Nothwendigkeit in den Anfängen ihres Bestandes durch die öffentliche Berührung mit den abweichenden christlichen Richtungen. So wird eine Kirche nicht erst durch das Symbol zur Kirche; aber indem sie sich in selbständiger Eigenthümlichkeit neben andern herausbildet, spricht sie ihr Glaubensleben nach seiner Eigenthümlichkeit im Symbol aus. Dieses gilt deßhalb fortan als Zeugniß von der unterscheidenden Eigenthümlichkeit einer Kirche und bleibt, da eine Kirche, wenn sie nicht sich selbst aufgeben will, an ihrer Eigenthümlichkeit im Wesentlichen festhalten muß, die feste, dauernde Grundlage für alle innere und äußere Fortentwickelung ihres Lebens.

Das Bekenntniß aber und die Lehre, welche in dem Bekenntniß ihre kirchliche Norm hat, ist nur die eine Weise, worin sich die confessionelle Eigenthümlichkeit ausspricht. Das Wort hat seine Ergänzung in der That. Das Thun der Kirche nun ist doppelter Art: ein bestimmt geordnetes, festbegrenztes und ein freies, in stetem Fluß begriffenes. Jener Art ist der Cultus mit seiner Culmination im Sacramente, worin die Gemeinde ihre Gemeinschaft mit Christo fort und fort darstellend bethätigt, und die Verfassung mit ihrer erziehenden und züchtigenden Leitung, wodurch die Kirche sich die äußere Begrenzung und innere Ordnung ihres Lebens gibt. Das freie Thun der Kirche aber besteht in ihrer Sitte und Sittlichkeit, welche ihren eigenthümlichen Charakter dem Familien- und bürgerlichen Leben, ja selbst dem wissenschaftlichen, Kunst- und Staatsleben aufprägt.

Alle diese Lebensäußerungen einer Confession müssen zusammengenommen werden, wenn man ihre Eigenthümlichkeit vollständig würdigen soll. Die bloße Aeußerung im Worte des Bekenntnisses ließe uns bloß die theoretische oder abstract-ideale Existenz derselben erkennen, wogegen hinwiederum das bloße Thun ohne erklärendes Wort der Lehre über die innerste Bedeutung und den christlichen Werth je-

ner kirchlichen Hemmungen im Ungewissen liege. Wort und That der Kirche gehören zur vollen Darstellung ihres Lebens zusammen. Doch ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß die Eigenthümlichkeit einer kirchlichen Gemeinschaft mehr nach der einen oder andern Seite liege. Wo das Hauptgewicht vorzugsweise auf dem Bekenntniß liegt, pflegen wir von ihr den Ausdruck: Confession, wo aber mehr auf der äußeren Lebensgestaltung, den Ausdruck: Kirche zu gebrauchen. Es hat der Gegensatz der griechischen und römischen Kirche noch nicht die Bezeichnung: Confessionen hervorgerufen, indem sie stehen sich mehr als Kirchen, d. h. als solche kirchliche Gemeinschaften gegenüber, deren Eigenthümlichkeit vorzugsweise die äußere Lebensgestaltung betrifft. Hingegen legt uns der Gegensatz der evangelischen zur katholischen Kirche, so wie der evangelischen untereinander vorzugsweise die Bezeichnung: Confession nahe, weil hier die Eigenthümlichkeit vor Allem in der Lehre sich kundgibt. Doch ist dieser Unterschied nur ein relativer, und von jeder Kirche gelten in ihrem Maße beide Bezeichnungen.

Gehen wir zur Darlegung der Eigenthümlichkeit der einzelnen Confessionen selbst über.

## 3. Die Confessionen.

### a) Griechische und römische Kirche.

Während am Anfang der Kirche die verschiedenen Richtungen ihres Lebens mannichfach, in freier Bewegung sich nebeneinander entwickelt hatten, so trat später allmählich Eine Richtung aus ihnen als die herrschende hervor, welche wir auch von da an durch das ganze Mittelalter hindurch verfolgen können. Dieß ist die: der Kirche nach allen Seiten ihres Lebens eine bestimmte, feste Gestalt zu geben. Und zwar that man dieß in doppelter Weise: einmal indem man den bereits errungenen Schatz von christlicher Erkenntniß und kirchlicher Sitte zu erhalten und für immer zu sichern suchte, sodann aber, indem man bestrebt war, jede

Regung des Glaubens in äußere Wirklichkeit zu führen und ihr einen sinnlich faß- und schaubaren Ausdruck zu geben. Beide Tendenzen verleihen den zwei Hauptkirchen des christlichen Alterthums und Mittelalters, der griechischen und römischen, ihren unterscheidenden Charakter. Gemeinsam ist beiden das Ziel des Strebens: daß die Kirche in einem fertigen, möglichst vollkommenen Leibe in dieser Welt dastehen und vermöge desselben ihre geistliche Macht frei offenbaren und kräftig üben möge über die natürlichen inneren und äußeren Gewalten des menschlichen Lebens — es herrscht in beiden die Tendenz der Verleiblichung. Dabei aber besteht der Unterschied, daß in der griechischen Kirche jenes erstere Moment vorwaltet, in der römischen das zweite, wiewohl verbunden mit jenem. Der griechischen Kirche Grundbemühen ist, die im Bekenntniß festgestellte Lehre und die durch Tradition geheiligten Ordnungen zu bewahren. Hingegen setzt die römische Kirche die leibbildende Thätigkeit fort; sie hält nicht starr am Altchristlichen fest, aber darauf ist sie bedacht, daß sie Jedem, was sich an geistlichem Leben regt, seinen Ausdruck und seine bestimmte kirchliche Form verleihe, und daß sie selbst als Ganzes die Einheit der Kirche in fester, äußerlich sichtbarer Gestalt darstelle. Wie die griechische Kirche vor Allem bewahren will, so die römische vor Allem gestalten. Jene ist insofern die starrere, diese die lebendigere [a]). Andererseits aber ist jene auch die an den christlichen Grundformen mit größerer Treue festhaltende, diese die in einseitiger Fortbildung willkürlichere, mit dem Princip der Wahrheit in größeren Widerspruch getretene. Und es mußte deßhalb, wenn im Verlauf der Geschichte eine neue, durchgreifende Richtung und Bewegung sich geltend machen

---

a) Kann man von der katholischen Kirche überhaupt sagen, daß sie den Leib der Kirche darstelle, so wäre hierbei die griechische Kirche dem Knochengerüste des Leibes, die römische dem Fleische desselben zu vergleichen.

sollte, dieselbe aus der römischen Kirche hervor und ihr entgegentreten, indem hier theils der dringendere Anlaß, theils der günstigere Boden dazu vorlag.

b) Katholische und evangelische Kirche.

Dem Charakter der Verleiblichung [illegible] sich die katholische Kirche [illegible] zu. Denn das ist der Grundgedanke, welchen sie macht: das Reich Gottes, welches Christus vom Himmel herniedergebracht, in der äußern Gestalt einer sichtbaren Kirche zu sein, so daß, wer die katholische Kirche sieht, das Reich Gottes selbst sehe in seiner wahren, nur noch nicht vollendeten Herrlichkeit. In ihr, so lautet ihre Lehre, setzt sich die Fleischwerdung des Logos noch immer fort. Denn wie Christus einst auf Golgatha für uns geopfert worden, so wird täglich noch in der Messe sein [illegible] nur unblutig, vollzogen, und nicht bloß mit seinem Geiste ist er bei uns bis ans Ende der Tage, sondern [illegible] sichtbar leiblich wohnt er [illegible] unter uns im Sakramente. Die Gnade seiner Erlösung und die [illegible] geistliche Macht hat Christus einem bestimmten äußerlich erkennbaren Stande übertragen, welcher vermöge der durch Handauflegung vermittelten Fortpflanzung des heiligen Geistes die Fortsetzung des Apostolats und in seiner persönlichen Spitze der Stellvertreter Christi [illegible] ist. Dieser Stand, der Klerus, ist die absolute geistliche Autorität für die Gemeinde und die ausschließliche Verwaltung aller Gaben und Gnaden Christi, so daß er [illegible] der unbedingt lösen und binden kann, die [illegible] Seelen zu Christo den Zutritt hat. Wie die [illegible] sich [illegible] im Sakramente vollzieht, so [illegible] nach aller ihrer geistlichen Machtvollkommenheit [illegible]. Nicht als unsichtbare nur mit geistigem Auge erkennbare, sondern als sichtbare, mit leiblichen Sinnen faßbare [illegible] der wirklichen [illegible] [illegible] welche [illegible] der Gnade Christi [illegible]

der katholischen Kirche, und die Auctorität Christi offenbart sich nicht auf ideale Weise durch die Macht seines Wortes und Geistes in ihr, sondern ist auf sinnlich-reale Weise an Person und Institut geknüpft und in ihnen verkörpert.

Der objectiven Seite entspricht die subjective. Wie die katholische Kirche bemüht ist, die Gnadenmacht Christi in voller irdisch-sinnlicher Wirklichkeit darzustellen, so auch sucht sie das Glaubensleben der Kirche völlig in die äußere Erscheinung zu führen. Der Glaube selbst schon, der die Seele der Gnade Christi theilhaftig macht, trägt in der katholischen Kirche den Charakter der Veräußerlichung. Denn er ist als zweifelloses Fürwahrhalten der von der Kirche überlieferten Lehre und als unbedingte Unterwerfung unter ihre Ordnungen zunächst ein Glauben an die Kirche, in welcher Christus mit seiner Gnade und Macht irdisch fortlebt. Insonderheit aber soll die unmittelbarste Wirkung des Glaubens, die Anbetung Gottes, einen sinnlichen Ausdruck gewinnen. Und zu diesem Zwecke stehen alle Künste im Dienste der Kirche, nicht bloß Poesie und Musik, sondern auch Architektur, Sculptur und Malerei, ja selbst die Mimik; sie alle sollen das Leben des Glaubens in Form, sollen den Gedanken in Bild, den Geist in einen Leib kleiden. Diese Verleiblichung geht selbst bis ins Einzelne. So besondert sich die Gnade Christi für die einzelnen Zustände des Lebens, indem sie mit einer Siebenzahl von Sacramenten den Menschen durch sein ganzes Leben segnend begleitet, ja ihren Segen auch auf die speciellsten, geringsten Seiten desselben durch besondere Weihehandlungen überzuleiten sucht. Und der gleiche Fall ist es mit den Aeußerungen der Frömmigkeit. Für jedes Bedürfniß des gläubigen Gemüths hat die katholische Kirche einen Weg der Befriedigung vorgezeichnet, für jede Regung des Glaubens eine bestimmte Form der Aeußerung ausgeprägt. Aus diesem Drange sind die mancherlei Arten gottesdienstlicher Feier allmählich entstanden, wobei selbst für die eigenthüm-

lichsten Stimmungen der Andacht, ja für jeden Grad derselben sich in Geberde und Handlung die entsprechende Versinnbildlichung festgestellt hat. Nicht minder findet jeder werkthätige Drang des Glaubens in den verschiedenen geschichtlich entstandenen Vereinen und Instituten den fertig zugerichteten Raum für seine Bewegung und die Aufforderung, in Handlung überzugehen. Ja mehr als dieß: diese Aeußerungen des Glaubens sind zum großen Theil sogar in feste Ordnung und Gesetz gebracht, und das Gesetz der Kirche bestimmt nicht minder den Gegensatz von Werk- und Feiertagen mit seinen mannichfachen Abstufungen der Feierlichkeit und seiner Kundgebung von Trauer und Freude in Fasten und Genuß, als sie die festen Grenzen zieht zwischen persönlicher Selbständigkeit und kirchlicher Auctorität, zwischen freier Bewegung und der Forderung kirchlichen Gehorsams. Alles zielt darauf hin, beides: die Gnade und das Leben des Reiches Gottes, zur vollen äußeren Darstellung in Form und Bild, in Handlung und Werk zu bringen.

Natürlich reflectirt sich diese Tendenz der Verleiblichung, welche sich im Leben der katholischen Kirche unmittelbar ausgeprägt hat, auch in der Lehre derselben und sucht dort ihre Rechtfertigung. Im katholischen Lehrgebäude steht aus diesem Grunde vornan die Lehre von der Kirche als der gottgeordneten Vermittlerin der Gnade und der Stellvertreterin Christi, als der sichtbaren Erscheinung des Reiches Gottes auf Erden. Auf das Sacrament, worin sich Christi Gnade leiblich dargibt, wird der Hauptnachdruck gelegt. Das Wesen der Sünde wird in die Herrschaft der Sinnlichkeit gesetzt, die Rechtfertigung wird von dem Werk der Heiligung abhängig gemacht u. s. f. Ueberall liegt das Gewicht auf der sinnlichen Erscheinung: die göttliche Auctorität wird in ihrer menschlichen Vermittelung, das himmlische Gut in seiner irdischen Einkleidung, die geistliche Gesinnung in der sichtbaren Handlung aufgefaßt, betont, gefordert. Und wie sind diese Zustände wieder in concrete,

plastische Form gebracht, wenn den sieben Todsünden die sieben Haupttugenden und die sieben Gaben des heiligen Geistes gegenübergestellt werden, wenn das Fegefeuer mit seinen verschiedenen Lebenskreisen, dem limbus infantum, patrum etc., und die Hölle mit ihren Schrecken, der Himmel mit seinen Seligkeiten ausgemalt wird!

So hat sich die Kirche im Katholicismus einen schön geformten, wohlgegliederten Leib gebildet, welcher (wie die Bedeutung des Leibes hierin besteht) ebenso Ausdruck und Bild als feste Wohnung und homogenes Organ ihres Geisteslebens ist, einen Leib in Cultus und Verfassung, in Lehre und Leben. In seinem Cultus ist die christliche Anbetung, in seiner Verfassung das Gesetz der Gnade, in seiner Sitte das Werk des Geistes symbolisch dar- und ordnungsmäßig festgestellt, und in seiner Lehre hat er Alles bekräftigt und zu erweisen versucht.

Daß sich nun die Kirche überhaupt verleibliche, ist nichts Verwerfliches, vielmehr etwas Nothwendiges. Wie hätte sie sonst in dieser Welt einen festen Bestand, wie Raum gewinnen mögen, damit sich ihr Glaubensleben ungehemmt und frei und ohne stets von Neuem bahnbrechende Arbeit offenbare! Zumal ist ihre Verleiblichung von hoher Bedeutung für die Bekehrung und christliche Bildung der germanischen Völker im Mittelalter gewesen; denn diese wollten das Göttliche schauen und fassen im irdischen Bilde, sie konnten die Kraft der Gnade nur verstehen in dem imponirenden Glanz des heiligen Werkes und bedurften einer erziehenden Leitung durch feste Sitte, um in geistlicher Gesinnung zu erstarken, bedurften der strengen Zucht kirchlicher Auctorität, um für die Freiheit des Glaubens reif zu werden. Sie ist aber nicht bloß nothwendig gewesen, diese Verleiblichung der Kirche, sie ist es noch. Wie jeder Geist, der hienieden seyn und wirken will, eines entsprechenden Leibes hierzu bedarf, so auch der Lebensgeist der Kirche. Er kann hienieden nicht bestehen ohne eine festgegründete,

bestimmt begrenzte, wohlgeordnete Wohnung, worin sein von der Welt unterschiedenes Leben in sich gesammelt und nach außen geschützt ruhe; er kann hienieden nicht wirken ohne ein homogenes Organ, wodurch er sein die Welt erleuchtendes, befreiendes und erneuendes Leben ausspreche; er kann endlich hienieden nicht in sich befriedigt seyn ohne einen klaren, sichtbaren Ausdruck seines Wesens, worin sein alle Hoheit menschlichen Werkes überstrahlendes göttliches Leben als Sieg über die Welt offenbar wäre.

Wenn auf diese Weise der Katholicismus der Kirche einen Leib zu schaffen sucht in heiliger Ordnung, Feier und Sitte, so ist hiergegen also nicht nur nichts zu sagen, sondern es muß vielmehr als ein sehr wesentlicher Vorzug anerkannt werden. Aber freilich bestehen hier auch heilige Schranken. Der Leib ist nicht um sein selbst willen da, sondern um des Geistes willen. Und wenn er den Geist zurückdrängt, statt ihn zu offenbaren, wenn er etwas für sich seyn oder sich gar an die Stelle des Geistes setzen will, so ist er von seinem wahren Wesen abgefallen. Die Gebilde des Leibes sollen ferner wirklicher Ausdruck des Geistes, sollen weiche, bildsame, theils den Geist zur freien Offenbarung anregende, theils jeder fortschreitenden Bewegung des Innern willig dienende Organe — es dürfen keine Aftergebilde seyn. Hat die römisch-katholische Kirche diese Schranken eingehalten? Hier sind ihre Gebrechen. Der Leib, den sie der Kirche gebildet, ist nicht ein durchweg geistlicher, sondern ein zum Theil sehr fleischlicher Leib, und ihren Beruf, dem christlichen Geiste für seine heilige Offenbarung und Wirksamkeit eine reine Wohnung und völlig dienstbares Organ zu seyn, hat sie so sehr verkannt, daß sie das Christenthum nicht selten zu einem Mittel entheiligte, ihre selbstsüchtigen, weltlichen Interessen dadurch zu erreichen. Die theokratische Auctorität, wornach sie die Völker zur Freiheit in Christo erziehen sollte, hat sie wie einen Raub angesehen und, in Maria, ihrem Sinnbild, und den

Heiligen sich selbst verherrlichend, sich zur unbedingten Vermittlerin mit Christo aufgeworfen, wodurch die Seelen in geistlicher Unmündigkeit zurückgehalten und statt Christo zugeführt, vielfach von ihm abgelenkt und auf Menschendienst gewiesen werden. Die Festigkeit der kirchlichen Ordnungen, womit sie den freien Bewegungen einen sichern Halt zu bieten den Beruf hat, damit sich dieselben immer wieder daran zurückfänden und aufrichteten, ist in vielen Beziehungen zu einer starren Macht des Gesetzes geworden, welche die Gewissen knechtet und die Freiheit unterdrückt. Der Reichthum von Cultusformen sollte ein die Herzen erbauendes Sinnbild und ein den Geist der Anbetung erweckender Anlaß für die Gläubigen seyn; aber ist er nicht im Katholicismus durch sinnliche Pracht auch in den Dienst der Eitelkeit getreten und eine Ursache zu überwiegendem Formelwesen und Lippendienst geworden? Und die Pflege des Werkes endlich, welche den Liebesgrund im Innern immer neu beleben sollte, hat sie nicht gar mannichfach den Charakter hohler Werkheiligkeit angenommen, welche ohne Glauben Gott gefallen will und die Seele auf eigenes Verdienst trauen, im irdischen Sinn der Selbstsucht sich verhärten läßt?

So hat die katholische Kirche, indem sie die Gnadenmacht Christi einerseits und das Glaubensleben der Christen andererseits in volle äußere Wirklichkeit zu führen strebte, unter den Einflüssen des Fleisches dort sich zur weltlichen Hierarchie ausgebildet, welche Christum, den Einen Herrn, zurückdrängt, und hier eine gesetzliche Werkgerechtigkeit aufgerichtet, welche vom Glauben, dem Einen Weg zu Christo, abführt. Statt eine feste Burg des Heils ist sie also vielmehr eine den Heilsweg erschwerende Schranke, statt ein dienstbares Organ der Gnade eine vielfach leere, starre, die Selbstbespiegelung hervorrufende Form, statt ein hellleuchtendes Abbild Christi zum Theil selbst ein den Namen Christi bei der Welt verlästerndes Zerrbild gewor-

den. Dieß der Abweg, auf welchen der Katholicismus in seiner Verleiblichung gerathen.

Da die katholische Kirche auf diese Weise ihre Individualität durch Sünde verunreinigte, so mußte auch das Gericht über sie ergehen: der Geist mußte gegen solche Verfleischlichung reagiren. Freilich hätte, auch abgesehen hiervon, die Kirche auf der Stufe der Verleiblichung nicht stehen bleiben können. Wie in der Entwickelung des einzelnen Menschen des Leibes Reife dazu dient, daß der Geist in ihm zur Reife gelange, so sollte der Kirche die reiche, feste Gliederung ihres äußern Daseyns dazu dienen, daß ihr inneres Leben um so freier und kräftiger darin sich regen und entfalten möge. Und auch wenn die katholische Kirche nicht in Irrthümer und Mißbräuche sich verstrickt hätte, jener Fortschritt wäre dennoch, nur ohne Bruch und Spaltung, wäre auf allmählichem, stillem Wege ebenfalls geschehen. Das Streben nach Vergeistigung, nach innerer Wahrheit und geistlicher Freiheit hat in der Kirche auch nie gänzlich gefehlt; sonst wäre ihr äußerer Bestand nicht mehr ein Leib der Kirche, sondern ein bloßer Leichnam gewesen. Aber theils liegt es, wie bemerkt, in der Natur der geschichtlichen Entwickelung, daß früher das Streben nach Vergeistigung gegen das nach Verleiblichung zurückgetreten, theils hat die Hierarchie diese Regungen, welche sie aus der trägen Ruhe ihres sichern Besitzes aufstörten, mit selbstsüchtigem Eifer verfolgt und in die verborgenen Tiefen des Innern zurückgedrängt. Und als nun der Drang nach Wahrheit und Freiheit übermächtig wurde, als der sich in sich selbst zusammenfassende Lebensgeist der Kirche das überwuchernde Fleisch beschränken, die verknöcherten Organe neu beleben und die Astergebilde ausscheiden wollte, da stieß die römische Kirche diese Bestrebungen als ketzerische aus. Das von dem geschichtlich entstandenen Kirchenleib gesonderte Geistesleben der Kirche ist nun in der evangelischen Kirche zur selbständigen Offenbarung gekommen.

Wie der Katholicismus die Verleiblichung der Kirche vollzieht und repräsentirt, so der Protestantismus ihre Vergeistigung a).

Die katholische Kirche hat innerhalb des neuen Testamentes den Standpunct des alten erneuert. Denn das ist das Charakteristische des alten Testamentes, daß es das geistliche Wesen des Reiches Gottes in einer äußern Theokratie voraus darstellt, sein inneres Leben im Symbol und Gesetzeswerk abbildend. So auch stellt die katholische Kirche in der sichtbaren Gestalt ihres einheitlichen, festgegliederten und an geistlichen Lebensformen reichen Organismus, so wie in der unter ihrer gesetzlichen Leitung sich bildenden frommen Werkthätigkeit ein Bild und Symbol des Reiches Gottes und seines gottmenschlichen Lebens dar. Nur sind die symbolischen Formen in ihr nicht mehr Vorbilder eines Künftigen, sondern abbildliche Ausprägung eines Gegenwärtigen, und ihre gesetzliche Auctorität will nicht mehr einer verheißenen Geistesausgießung Wege bahnen, sondern die Kräfte des bereits ausgegossenen Geistes in bestimmten Schranken zur Bethätigung antreiben.

Anders dagegen ist das Princip und Verfahren der evangelischen Kirche. Sie will das Wesen des neuen Testamentes in seiner vollen Wahrheit zur Offenbarung und Verwirklichung bringen. „Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum worden", davon geht die evangelische Kirche aus. In seinem irdischen Wandel hat der menschgewordene Gottessohn durch Leiden und Tod die Versöhnung der Sündenwelt vollbracht, und kraft seiner Aufer-

a) Es sind hier überall die Begriffe „geistig" und „geistlich" wohl zu unterscheiden. Jenes bezieht sich auf einen Gegensatz im menschlichen Wesen, auf den Gegensatz von Leib und Geist, dieses auf einen Gegensatz in der Oekonomie des Reiches Gottes, auf den Gegensatz von Natur und Gnade. Der Gegensatz des Geistigen ist das Leibliche, der des Geistlichen das Natürliche.

söhnung theilt er alle Gnaden den Seinigen durch den heiligen Geist, den er aus der Höhe gesandt, als der verklärte Menschensohn mit. So ist Er selbst, Christus, der ewige, ausschließliche Quell des Heils für die Menschheit. Die Kirche aber ist die Versammlung derer, die an seine Versöhnung glauben, und sie zeugt von diesem ihrem Glauben und spendet seine Gnadengaben unter sich aus, wie Er verordnet hat. Da die wahre Gliedschaft der Kirche demnach durch den Glauben bedingt ist, der als solcher nicht sinnlich erkannt wird, so kommt der wahren Kirche wesentlich der Charakter der Unsichtbarkeit zu. Nothwendig tritt sie zwar auch in die Sichtbarkeit durch die nothwendige Aeußerung des Glaubens in Verkündigung des Wortes und Spendung der Gnadengaben; doch stellt die sichtbare nicht die wahre Kirche, sondern bloß die irdische, mit unlautern Elementen gemischte Trägerin der unsichtbaren dar, mit welcher sie in ihren Gliedern nur theilweise zusammenfällt. So kennt die evangelische Kirche Christum nicht dem Fleische, sondern dem Geiste nach, wie der Apostel von sich sagt (2 Kor. 5, 16.). Ihr Grundstreben ist, die Gnade Christi als solche, in ihrer geistigen Bedeutung, zu erfassen, und die Verleiblichung derselben im Symbol und Institut steht für sie erst in zweiter Linie.

Nun verhalten sich aber Geist und Leib wie Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, wie Freiheit und Schranke, wie Wesen und Form. Diese Gegensätze begegnen uns denn auch in der unterscheidenden Eigenthümlichkeit der evangelischen und katholischen Kirche.

Die evangelische Kirche sieht sich nur als Dienerin, nicht als Stellvertreterin Christi an, nur als Führerin der Seelen zu Christo, nicht als absolute Vermittlerin mit ihm. Jeder Einzelne soll in persönlich-eigne, unmittelbare Gemeinschaft mit seinem Heiland treten. Das Priesterthum ist ein allgemeines. Ihre Glieder sind Freie in Christo. Nicht so zwar, daß für den Einzelnen keine höhere Auctorität

bestände; aber diese ist nicht die fleischlich-reale Auctorität der Hierarchie, sondern die ideale Auctorität des Willens Christi, wie solcher als geistige Macht in und über seiner Gemeinde fortlebt und in dem inspirirten Worte der heiligen Schrift seinen klaren, festen und eben hiermit absolut normirenden Ausdruck erhalten hat. Nicht so, daß im Leben der Kirche bloße Subjectivität ohne Objectivität, bloß Individuelles ohne Allgemeines, bloß Flüssiges und Bewegliches ohne Festes und Beständiges wäre; aber dieß Feste, Allgemeine, Objective in der Kirche besteht nicht als Gesetzesmacht, welcher der Einzelne äußerlich unterworfen wäre, sondern als frei bildende höhere Geistesmacht der Wahrheit, an welcher das individuelle Geistesleben sich reinigen und stärken, an welcher die geistliche Persönlichkeit zu innerer Selbständigkeit sich erheben soll. Die evangelische Kirche will geistliche Freiheit nur, indem sie geistliche Wahrheit will. Die wahre Stellung der Seele zu Christo ist ihr das Erste, worauf sie sieht. Diese aber besteht ihr in der innern Lebensgemeinschaft mit Christo dem Versöhner, wornach der Sünder, alles eignen Verdienstes sich begebend, die Gnade Christi zu seinem Heile ergreift; sie besteht im Glauben, welcher eben deßhalb den Sünder allein vor Gott rechtfertigt. Auf den Glauben legt sie das Hauptgewicht; das Werk, das gottesdienstliche und bürgerliche, hat für sie nur Werth als Ausdruck der wahren geistlichen Herzensstellung in diesem Glauben. Und damit nun der Einzelne mit innerer Klarheit und wirklicher Freiheit des Geistes in die Lebensgemeinschaft mit Christo eintrete, so war sie von Anfang an darauf bedacht, daß das Wort im Schwang gehe. Auch im Gottesdienste hat sie der Verkündigung des Wortes in der Predigt die erste Stelle eingeräumt; denn im Worte findet der Geist den klarsten Ausdruck, der die vollste innere Freiheit und Wahrheit ermöglicht, wie die Schrift sagt, daß der Glaube aus der Predigt komme. Von selbst aber war hiermit gesetzt, daß Rein-

heit der Lehre ihr Hauptziel war, und als nothwendige Folge ergab sich, daß die Wissenschaft in der evangelischen Kirche vor den Künsten ihre Pflege empfangen mußte.

In alle dem: in dieser Befreiung der Einzelpersönlichkeit von der bloßen äußern Auctorität zur Freiheit in Christo, in dieser Verinnerlichung des geistlichen Lebens durch Betonung des Glaubens im Gegensatz zum äußern verdienstlichen Werk und in dieser Herstellung einer Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit — in dem Allem hat die evangelische Kirche ihr Streben nach Vergeistigung der Kirche an den Tag gelegt.

Aber hat sie auch dabei die nahe liegenden Abwege einseitiger und falscher Vergeistigung vermieden? Wir können leider nicht mit einem freudigen Ja antworten. Die hierarchische Auctorität, welche mit selbstischer Anmaßung sich zwischen die Seelen und Christum stellte, hat sie niedergerissen, aber ein anderes geistliches Regiment, welches ihr Schutz wider die trennenden, zerstörenden Mächte der Selbstsucht und Gottlosigkeit und einen festen äußern Stand in dieser Welt des Fleisches verliehen hätte, hat sie aufzurichten nicht verstanden. Den selbsteignen Zugang zur Quelle der Wahrheit und Gnade hat sie Jedem eröffnet und die freie Forschung mit ihrem Princip der Bewegung und des Fortschrittes hat sie als Panier aufgesteckt; aber hat sie auch zu hindern vermocht, daß die Freiheit der Forschung in wissenschaftliche und unwissenschaftliche Frechheit und Zügellosigkeit ausartete, und daß an der Stelle des Aberglaubens der hyderköpfige Unglaube sein Haupt erhob? Sie hat durch die Pflege des klaren Worts in der Predigt das leere Formelwesen dunkler, erdrückender Ceremonien beseitigt und durch Herstellung der reinen Lehre einer Masse von schriftwidrigen Gebräuchen ein Ende gemacht; aber hat nicht auch die mit der Herrschaft der Predigt herrschend werdende Subjectivität die objective Macht einer christlich sinnigen Liturgie, und die an jene Herrschaft sich knüpfende

Vernüchterung die still und tief erbauende Herrlichkeit einer heiligen Kunst aus dem Cultus verdrängt? Sie hat endlich durch das nachdrückliche Dringen auf Herzenserneuerung im Glauben die Heuchelei des äußern Werkdienstes mit seiner Verdienstlichkeit aus dem kirchlichen Leben vertrieben; aber ist auch eben so schnell aus der geistlichen Gesinnung wiedergebornen Herzens eine neue allumfassende heilige Sitte des Volkes entstanden, welche den alten hohlen Werken neue lebensvolle entgegengestellt hätte?

Durch ihr formelles Princip von der absoluten Auctorität der heiligen Schrift in Glaubenssachen hat die evangelische Kirche zwar die Freiheit, und durch ihr materiales Princip von der Rechtfertigung durch den Glauben hat sie die innere Wahrheit, durch beides die Geistigkeit des christlichen Lebens wieder hergestellt. Aber die Freiheit entbehrt in ihr der heilsamen, nothwendigen Schranke, die innere Wahrheit einer allseitig fruchtbringenden Triebkraft nach außen, der Geist eines homogenen Leibes, aus welchem klar und hell sein Bild strahlte, worin er still und sicher geborgen wohnte, durch den er frei, mächtig und alldurchwirkend sein Leben in der Welt offenbarte. Doch alle diese anhaftenden Schwächen heben die innere Kraft ihres Daseyns, die nicht vermiedenen Abwege heben die Richtigkeit des eingeschlagenen Hauptweges, die mannichfachen eingerissenen Uebelstände heben die wirkliche Gesundheit der neuen kirchlichen Heils- und Lebensordnung nicht auf. In dem durch hierarchische Fesseln fast erstickten, durch Formel- und Werkdienst erstarrten Leibe der Kirche den Geist wieder zu innerem, wahren, freien Leben erweckt zu haben — das ist der Ruhm, den der evangelischen Kirche Niemand zu entreißen vermag. Und die Zurückführung der Seelen zu dem Einen Herrn auf dem Einen Wege des Glaubens — sie bleibt ihr Segen, ihre Stärke, die Bürgschaft ihres Bestandes und ihrer Zukunft.

c) Lutherische und reformirte Kirche.

Die Vergeistigung der Kirche hat der Protestantismus nun auf zweifachem Wege vollzogen, wie diese Doppelheit im Wesen des Geistes begründet ist. Bei dem Streben und Werk der Reformation konnte nämlich der Blick entweder vorzugsweise auf das Heilsbedürfniß der Seelen, welche von dem Gnadenborn Christi ab zu den löcherichten Brunnen menschlicher Satzungen geleitet waren, oder auf den Abfall der Kirche gerichtet seyn, in welcher „Christi Bild" nicht mehr zu finden sey und „Gottes Ehre" nimmer wohne, sondern der Creatur Verherrlichung und Dienst gebracht werde. Es konnte die evangelische Kirche, indem sie zur Herstellung des reinen Glaubens auf die heilige Schrift als lauterste Quelle und höchste Auctorität zurückging, die christliche Wahrheit mehr in freier Weise aus der Tiefe ihrer von dem Worte Gottes am eignen Herzen gemachten Erfahrung herausgestalten, oder sie konnte der christlichen Lehr- und Lebensordnung direct so folgen, wie ihr forschender Geist sie in der heiligen Schrift vorgezeichnet fand und aus derselben zu deuten vermochte. Jenes ist der Weg, welchen das durch die Gnade wiedergeborne, erneute Gemüth einschlägt; dieser wird von dem durch Gottes Wort erleuchteten Verstand und geheiligten Willen gegangen. In jener Weise offenbart sich vorwiegend die geistliche Gesinnung, in dieser der religiöse und reformatorische Charakter (wogegen im Katholicismus das religiöse Handeln den Grundzug bildet). Beides, jene subjective und diese objective Thätigkeit, sind die zwei Grundformen, in welchen das Geistesleben sich kundthut; in beiden konnte mithin auch die Vergeistigung der Kirche im Protestantismus sich vollziehen.

In der That sehen wir auch diesen doppelten Weg von ihm betreten. Die lutherische Kirche hat jenen, die reformirte diesen eingeschlagen. Der Unterschied beider Kirchen besteht nämlich nicht bloß in der verschiedenen Auf-

fassung der Lehre vom Abendmahl und in einzelnen abweichenden Formen des Cultus. Dieß sind nur einzelne Puncte, an welchen die bestehende Verschiedenheit für das Gemeindebewußtseyn deutlicher zu Tage getreten ist. Es handelt sich auch bei dem Gegensatz der beiden Kirchen um mehr als um bloße Streitigkeiten der Schule, als um entgegenstehende Lehrsätze der kirchlichen Wissenschaft, es handelt sich um eine Verschiedenheit im Glauben und Leben der Gemeinde. Der Unterschied ist ein innerer und durchgreifender, er beruht auf einer individuellen Richtung des gläubigen, die Kirche zur Wahrheit der Gnade zurückführenden Sinnes und Geistes, und er umfaßt alle Gebiete, durchdringt alle Lebensbethätigungen der Kirche. Die lutherische Kirche ist in ihrer Reformation dem Zuge des gläubigen Gemüthes gefolgt, die reformirte Kirche hat die Forderung des erleuchteten Verstandes mit heiligem Willen erfüllt.

Nun geht das Gemüth, unmittelbar auf dem leiblichen Naturleben ruhend, einen stillen, allmählichen, an die Stufen des innern Wachsthums gebundenen Gang, während Verstand und Wille, von jenem Naturgrunde sich losreißend, mit Absicht und Grundsatz das Leben nach objectiven Normen umbilden. So hat auch die Reformation der lutherischen Kirche einen allmählichen, von innen nach außen fortschreitenden, im Grunde noch immer in der Fortbildung begriffenen Gang genommen, einen Gang, wobei sie an das Bestehende mit möglichster Schonung sich anschloß und nur da zerstörende Hand anlegte, wo dasselbe in Widerspruch mit dem klaren Schriftwort stand. Die lutherische Kirche hat sich nicht selbst von der katholischen Kirche losgerissen, sondern ist von derselben ausgestoßen worden, und hat auch bei allem Eifer gegen das römische Babel immer noch ihre Mutterkirche in ihr geehrt, woraus sie hervorgegangen. Anders die reformirte Kirche. Fragend vor Allem, was in der heiligen Schrift ausgesprochen und

als Ordnung vorgeschrieben sey, hat sie rasch und rücksichtslos in der Kirche jeden Bestand getilgt, den sie nicht zugleich in der Schrift fand. Ihr Reformationswerk hatte einen energisch durchgreifenden, revolutionären Charakter. Und so steht sie heute noch mit dem gleichen Feuereifer allem Nicht-Biblischen entgegen und ist die geborne Gegnerin der katholischen Kirche, welche die Kirche Gottes mit heidnischem Wesen verunreinige.

Wie sich hiernach jener principielle Unterschied der beiden reformatorischen Schwesterkirchen in der Art und Weise ihrer Reformation selbst zeigt, so offenbart er sich aber auch in ihrem gesammten Wesen und Leben.

Fürs Erste in der Lehre. Das Gemüth einigt, der Verstand scheidet. Das Gemüth hält sich in den Gegensätzen an das Verwandte, sucht die Wechselbeziehungen auf und strebt nach Versöhnung der Gegensätze durch eine höhere Einheit. Der Verstand aber verfolgt die Unterschiede mit scharfem Blick und betont die Gegensätze bis zur Scheidung. So scheidet die reformirte Kirche in der Lehre von der ewigen Vorherbestimmung mit schroffer Gegenüberstellung Gottes Rathschluß für die Erwählten und Verworfenen und trennt in der Gnadenwahl göttliches und menschliches Wirken bis zur Aufhebung des letzteren. Hingegen die lutherische Kirche kennt nur einen allgemeinen göttlichen Rathschluß zur Seligkeit und knüpft die Ausführung an die freie Mitthätigkeit des Menschen zur Erlangung oder Verscherzung des zugedachten Heils durch Glauben oder Unglauben. Die reformirte Kirche trennt Wort und Geist in dem Wirken der Gnade, so daß der Geist nur in den Erwählten wirke, die Verworfenen aber das leere Wort empfangen ohne Gnadenwirkung. Die lutherische Kirche hingegen verknüpft beides aufs engste und spricht: wo Gottes Wort gepredigt wird, da wirkt auch Gottes Geist. Die reformirte Kirche hält in Christi Person die göttliche und menschliche Natur bis zum Scheine einer Doppelpersönlichkeit, ja

bis zum Scheine einer Aufhebung der göttlichen Logos-Persönlichkeit auseinander; die lutherische hingegen betont die wunderbare Einigung und Durchdringung beider, so daß sie auch den Schein des Unnatürlichen in der Person Jesu nicht scheut und den Unterschied der beiden Stände in Jesu Leben hierfür außer Acht läßt. Der gleiche Grund ist es nun auch, warum die reformirte Kirche, das Geheimniß des Sacramentes dem Verstande möglichst nahe zu bringen bemüht, himmlisches und irdisches Element (nach calvinischer Auffassung) aufs schärfste getrennt hält, so daß bei dem irdischen Acte jenes im Himmel verbleibt und nur von den Gläubigen empfangen wird, ja daß Zwingli, in der Verständlichung des Geheimnisses bis zur Aufhebung desselben fortschreitend, jenes mit diesem nur durch den Act geistiger und geistlicher Erinnerung noch in Verbindung erhält. Die lutherische Kirche dagegen, in heiliger Scheu vor dem Geheimniß sich beugend, hält die wahre Einheit und Durchdringung des Himmlischen und Irdischen im Sacramente fest und ist nur durch die Polemik dazu gedrängt worden, nähere verstandesmäßige Bestimmungen darüber aufzustellen. So sehen wir den oben angegebenen Unterschied der beiden Schwesterkirchen das ganze Lehrsystem (denn auch in andern Lehren läßt sich derselbe Unterschied, nur schwächer, verspüren) in der Art durchdringen, daß in der reformirten Kirche die rationale und ethische, in der lutherischen Kirche die mystische Auffassung der Lehren vorherrscht.

Ebenso macht sich jener Unterschied im Cultus geltend. Nur tritt hier eine andere Seite des Gegensatzes hervor. Das Gemüth nämlich, wie oben bemerkt worden, ruht unmittelbar auf dem leiblichen Naturgrunde (wie in dem Wesen der natürlichen Gemüthlichkeit sich diese specifische leibliche Bedingtheit offen kund thut), wogegen Verstand und Wille einen bestimmten Gegensatz zur Leiblichkeit bilden, ähnlich dem von Spiritualität zur Materialität. Dieß macht, daß die reformirte Kirche Alles aus dem Cul-

tus zu entfernen geneigt ist, was nicht als vernünftiger (resp. verständiger) Gottesdienst sich darstellt, daß sie namentlich alle sinnlichen Darstellungen des Heiligen verwirft und das Wort im Unterschied von Bild und Symbol zum fast ausschließlichen Mittel der Erbauung macht. Hingegen die lutherische Kirche möchte gern alle Künste in den Dienst der Kirche ziehen und thut es auch — wie sie dieß namentlich im Kirchenlied und Kirchengesang bewiesen — so weit ihr schöpferische Kraft zu Gebote steht. Nur beobachtet sie dabei die doppelte Schranke: daß solche Darstellung dem Worte des Heils nicht widerstreite und daß die wahre Erbauung weder durch Unverständlichkeit noch Ueberladung der Formen gehindert werde — worin sie ihren geistigen Standpunct im Gegensatz zur Sitte der katholischen Kirche bewährt.

Von einer dritten Seite stellt sich der oben aufgezeigte Unterschied der beiden verschwisterten Confessionen in der Verfassung und Sitte der Kirche dar. Hier tritt wieder jener in der Art und Weise der Reformation bereits kund gegebene Gegensatz ein: der der allmählichen Entwickelung aus dem innern Bedürfniß des Glaubens an der Hand des historischen Bestandes und der der energischen Durchführung nach dem objectiven Maßstab der heiligen Schrift. In der lutherischen Kirche nämlich besteht ein zwischen dem Bedürfniß einer Auctorität und zwischen den Rechten der Freiheit hin- und herschwankendes Suchen nach festen Grundsätzen und Formen der Regierung, welches sich vorläufig mit einem kirchlich-staatlichen Zwitterzustande begnügt. Dagegen sehen wir in der reformirten Kirche eine von dem Grundsatz der vollen Mündigkeit der Gemeinde ausgehende und von verzehrendem Eifer gegen jeden hierarchischen Uebergriff erfüllte klare und praktische Regelung der Gemeindeverhältnisse nach dem in den apostolischen Gemeinden vorliegenden Typus, welche wenigstens dem Bestande der einzelnen Gemeinden einen festen Halt bietet, wenn sie auch

nicht eine gegliederte, geschlossene Einheit aller Gemeinden unter Einem Regiment zu schaffen vermochte. Aehnlich ist es in Leben und Sitte der beiden Confessionen. Die lutherische Kirche stieß die bisherige Sitte nicht gewaltsam um, es sey denn, daß dieselbe mit falscher Lehre zusammenhing, und in der Neubildung der ihrigen schnitt sie dem natürlichen Bedürfniß menschlichen Wesens nicht jeden Einfluß grundsätzlich ab, wohl aber suchte sie durch die Predigt reiner Lehre jene Gesinnung in den Herzen zu pflegen, aus welcher, wie sie erwartete, die gesunde christliche Sitte mit innerer Nothwendigkeit auf freiem Wege hervorgehen werde. Anders dagegen die reformirte Kirche. Diese setzte sich die Herstellung einer christlichen Sitte direct zum Ziel, damit in der Kirche Christi Christi Bild geschaut werde und Gottes Ehre wohne. Mit heiligem Eifer hat sie daher der gottlosen Lebensweise und abgöttischen Sitte ein Ende gemacht und eine heilige Sitte nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes im alten und neuen Testament, nicht immer ohne kirchliche und bürgerliche Zwangsmittel (wie das Wirken Calvin's beweist), eingeführt, welche zum großen Theil noch heute in ihr aufrecht erhalten ist.

So sehen wir von beiden evangelischen Confessionen das Werk der reinigenden und befreienden Vergeistigung der Kirche, in welchem sie die Seelen zu dem Einen Herrn auf dem Einen Wege des Glaubens zurückführt, auf doppelte Weise vollzogen: von der lutherischen Kirche auf subjectivem Wege, in der Unmittelbarkeit des Gemüthes, von der reformirten Kirche auf objectivem Wege, in der vermittelten Thätigkeit des Verstandes und Willens; von der lutherischen Kirche unter Betonung und Ausbildung des unmittelbar Religiösen (Mystischen), von der reformirten Kirche unter Betonung und Ausbildung des Rationalen und Ethischen im Wesen des Glaubens a).

---

a) Es ist zu beachten, daß der Gegensatz der Objectivität und

In dieser individuellen Richtung des Geisteslebens ist es begründet, daß die lutherische Kirche auf deutschem Boden entsprossen und im Ganzen auch auf die deutschen und verwandten scandinavischen Völkerschaften beschränkt

---

Subjectivität hier von der Thätigkeit des Geistes gilt, durch welche das Werk der Reformation entstanden ist und besteht, nicht von einzelnen Momenten der Lehre oder des Lebens der Kirche. Von diesen aus stellt sich zum Theil das Verhältniß in umgekehrter Weise dar. Denn so hält bezüglich der Gnadenwirkung des Sacraments die lutherische Kirche die Objectivität fest, wogegen die reformirte Kirche dieselbe ganz vom Subject abhängig macht. Deßgleichen ist das Verfahren der lutherischen Kirche, wornach sie die vorreformatorische Entwickelung der Kirche im Ganzen und Wesentlichen aufnimmt und nur das Antibiblische davon ausscheidet, ein objectives zu nennen, das radicale Verfahren der reformirten Kirche dagegen ein subjectives. Dieß scheint mit dem Obigen in Widerspruch zu stehen, näher betrachtet aber steht es mit demselben in innerem Zusammenhang. Die Thätigkeit des Verstandes nämlich ist eine objective, weil der Verstand die Dinge in ihrem Ansich auffaßt, abgesehen von der Weise, wie dieselben sich in der Erfahrung des Subjects reflectiren. Und solcher Art war die reformatorische Thätigkeit der reformirten Kirche, wenn sie sich zu ihrem Werke durch den Widerspruch des historischen Bestandes der Kirche mit ihrer Idee bestimmen ließ und denselben nach der absoluten Norm des Wortes Gottes wieder in integrum restituiren wollte. Hingegen ist die Thätigkeit des Gemüths eine subjective, weil das Gemüth die Dinge in ihrer Bedeutung für das eigne Leben und aus der Erfahrung desselben auffaßt. Und solcher Art war die reformatorische Thätigkeit der lutherischen Kirche, wenn ihr Werk aus dem lebendigen tiefen Bedürfniß der Seelen nach Heil und Frieden hervorging. Aber indem der objective Verstand abstract scheidet, was im Leben zusammengehört, wird er subjectiv; und das subjective Gemüth, indem es, auf Grund des Sicheinlebens in die Dinge, geeinigt hält, was geeinigt ist, wird es objectiv. Ebenso indem der Verstand, die Geschichte abstract nach absoluter Norm messend, dem factischen Bestand seine Berechtigung abspricht, so wird er unhistorisch, subjectiv; und das Gemüth, indem es den historischen Bestand, worein es mit allen Fasern seines Lebens verwachsen ist, ehrt und liebt, wird historisch, objectiv.

geblieben ist. Denn die herrschende und charakteristische Seite im deutschen Wesen ist geistige Tiefe und Gemüthsinnerlichkeit. Luther ist ein Repräsentant desselben. Hingegen die reformirte Kirche hat ihre Heimath und ihren hauptsächlichsten Sitz in den westlichen Gegenden Europa's, welche sich durch klare Verständigkeit und durch praktische Tüchtigkeit, zum Theil auch durch sittlichen Ernst auszeichnen. Zwingli und Calvin sind Repräsentanten dieser Volksthümlichkeit. In den südwestlichen Gegenden Deutschlands aber findet eine Berührung und gewisse Verschmelzung beider Confessionen statt.

Es liegt nun auf der Hand, wie jede der beiden Schwesterkirchen ihre Licht-, aber auch ihre Schattenseiten habe. In der Lehre hat die lutherische Kirche tiefer gegriffen; ebenso erhöht es ihren Werth, daß sie die Bedeutung der christlichen Kunst für den Cultus zu würdigen versteht, und daß sie überhaupt von der dem Standpunct der Vergeistigung naheliegenden Abstraction und Spiritualität sich ferner gehalten, mehr leibliche Fülle sich bewahrt hat. Auch bleibt ihre Festhaltung des Princips, das Aeußere frei aus dem Innern werden zu lassen, von hoher christlicher Bedeutung, wenngleich es die Gestaltung einer festen Verfassung und Sitte aufhält. Hingegen ist der strenge sittliche Lebensernst und der Bestand einer christlich-frommen Sitte,

Das abstracte Streben nach absoluter Objectivität führt zu subjectiver Willkür gegen die relative Objectivität der zeitlichen Vermittelungen im Menschenleben. Hingegen der Ausgang vom subjectiven Bedürfniß führt in die innere Realität des Lebens, in welchem die göttlich-ewige Objectivität sich in die Schranken und den Stufengang menschlich-zeitlicher Objectivität einführt. — Uebrigens gelten jene Gegensätze der Objectivität und Subjectivität von beiden Kirchen nur in relativer Weise. Denn die reformirte Kirche vergaß in ihrer Reformation so wenig, auf das Heilsbedürfniß der Seelen zu achten, als die lutherische Kirche, nach den göttlichen Normen in der heiligen Schrift zu fragen.

es ist der einfache, klare Bau einer evangelischen Gemeindeverfassung, wie solches der reformirten Kirche eigen, in seiner Weise ebenfalls ein tiefgreifender Vorzug und wesentlicher Segen.

Hinwiederum jedoch wer wollte sich die Augen dagegen verschließen, daß jede der Confessionen auch an besondern Gebrechen leide! Wenn die lutherische Kirche in der Lehrbildung dem Streben nach Einigung der Gegensätze zum Theil die Consequenz geopfert und bei ihrem Dringen in die Tiefe zuweilen in mystisches Dunkel sich verloren hat, hat sich hingegen die reformirte Kirche von spiritualistischer Entleerung der Fülle und von rationalistischer Verflachung der Tiefe einzelner Lehren frei erhalten? Umgekehrt aber, wenn der reformirten Kirche mit Recht liturgische Armuth und unerbauliche Nüchternheit im Cultus vorzuwerfen ist, steht ihr die lutherische Kirche nicht in Wärme des Eifers und in reicher Thätigkeit für die Pflege kirchlicher Interessen und heiliger Zwecke nach? Liegt ferner eine Gefahr nur in der Geltendmachung der Einzel-Unabhängigkeit und Selbstregierung, und nicht auch in der Betonung der Objectivität des Bekenntnisses und Amtes? Oder ist umgekehrt nur die Schlaffheit, wohin die evangelische Freiheit abirrt, ein Mangel, und nicht auch die Gesetzlichkeit, zu welcher die strenge kirchliche Zucht und Sitte verleitet? Nein, wie es bei den Einzel-Persönlichkeiten ist, daß sich an ihre individuellen Vorzüge zugleich individuelle Mängel zu knüpfen pflegen, so ist es auch bei den Confessionen. Und möge keine der beiden Schwesterkirchen sich mit der Meinung täuschen, sie habe nur ihre Vorzüge zur Entwickelung gebracht, die andere dagegen sey nur die Irrwege ihrer Individualität gegangen! —

Die gegebene Darlegung der Eigenthümlichkeit der bestehenden Confessionen liefert den Beweis für unsern oben aufgestellten Satz, daß die Confessionen kirchliche Individualitäten sind und zwar Individualitäten von

universeller, nicht bloß particularer Bedeutung. Sie sind nicht der bloße Abdruck von der Eigenthümlichkeit des Stifters, von welchem unter dem Zusammenfluß günstiger Umstände eine äußere kirchliche Gemeinschaft ausgegangen. Auch sind sie mehr denn bloßes Product nationaler Eigenthümlichkeit auf dem kirchlichen Gebiete, obwohl beiden Annahmen relative Wahrheit zukommt. Sie haben ihren letzten Grund im Wesen des Menschen an sich, indem in ihnen das Christenthum von den Hauptgegensätzen des menschlichen Wesens aus auf selbständig individuelle Weise aufgefaßt und dargestellt ist: von der leiblichen und geistigen (äußern und innern) Seite und bezüglich der letztern wieder von der objectiven und subjectiven. Und zwar bezieht sich diese individuelle Verwirklichung nicht bloß auf vereinzelte Momente des Christenthums, sondern begreift und durchdringt alle seine Seiten, alle Lebensäußerungen der Kirche.

## 4. Union.

Aus diesem Wesen der Confession und dem Unterschied der Confessionen von einander ergibt sich, daß keiner derselben absolute Bedeutung, keiner die Bedeutung zukomme, die Kirche zu seyn, sondern daß sie sich gegenseitig zur Darstellung des gesammten Lebens der Kirche in wesentlicher Weise ergänzen.

Diese gegenseitige Ergänzung ist vorerst auszusagen von den beiden evangelischen Confessionen. Keine derselben kann für die ausschließliche Repräsentantin der Lehr- und Lebensrichtung der evangelischen Kirche gelten. Hätte sich die Reformation nur nach dem lutherischen Typus vollzogen, so hätte sich die Vergeistigung der Kirche zu sehr in der Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Idealität abgeschlossen, und der Gegensatz gegen die Verfleischlichung der Kirche wäre nicht zu seinem vollen, energischen Ausdruck gekommen. Andererseits wenn sich die Reformation nur nach dem

reformirten Typus vollzogen hätte, so würde die Kirche nur, von materialistischer Veräußerlichung sich abwendend, einer spiritualistischen sich genähert haben, und der Bruch mit der geschichtlichen Mutterkirche wäre zu einem unheilbaren geworden. Erst indem die lutherische Kirche auf subjectivem, die reformirte auf objectivem Wege das Geistesleben der Kirche zur Entfaltung bringt, wird dasselbe in seiner Allseitigkeit und Fülle offenbar. Die beiden Confessionen ergänzen sich, wie sich Gemüth und verständiger Wille zu Einem Geist, Gesinnung und Charakter zu Einer Persönlichkeit, wie sich Milde und Strenge, Vermittelung und Consequenz zum vollen gesegneten Wirken ergänzen.

Diese gegenseitige Ergänzung der Confessionen erstreckt sich aber noch weiter, sie umfaßt auch den Gegensatz der evangelischen Kirche zur katholischen (worin römische und griechische befaßt sind). Denn der geistige Mensch ist noch nicht der volle Mensch, sondern er ist es erst durch die Einheit des Geistes mit dem Leibe. Bestände bloß die evangelische Kirche, so würde das Christenthum in dieser sinnlichen, fleischlichen Welt des festen äußern Halts entbehren und speciell in dieser Zeit der auflösenden, alle Auctorität untergrabenden Tendenzen keine die Massen bewältigende Wirksamkeit üben können. Für die Massen, welche nur das abhängige Naturleben, nicht das selbständige Personleben der Menschheit repräsentiren, gehört absolute (eine unmündige Gemeinde voraussetzende) Auctorität mit starkem Arm, wie die katholische Kirche sie hat. Ja, würde nicht selbst der Protestantismus, wenn er allein stände, bei seinem Princip der freien Bewegung, trotz seines Palladiums der heiligen Schrift, von der Strömung der Zeit vielleicht weiter mit fortgezogen werden und schwerer sich wieder zurückfinden, als es nun der Fall ist, wo der Katholicismus ihm zur Seite das Banner der Auctorität mit eiserner Hand aufgerichtet hält und bei dem historischen Bestande kirchlicher Lehr- und Lebensordnung mit zäher Festigkeit beharrt?

Hinwiederum aber, wenn bloß die katholische Kirche bestände, wie wollte das Christenthum den Kampf mit dem wachsenden Antichristenthum aufnehmen, wie bestehen! Denn diese Mächte sind geistiger Art und können nicht durch bloße äußere Gewalt überwunden werden. Nur der Protestantismus (welcher seinem Wesen nach eine religiös-mündige Gemeinde voraussetzt) vermag wahrhaft frei mit Freien und auf geistigem Wege mit Geistig-Gebildeten über Glaubenssachen zu verhandeln und so mit Würde und Segen die Sache der Kirche wider das immer sublimere Antichristenthum zu führen. Wie wollte auch überhaupt die Kirche sich ohne den Protestantismus frisch und jung erhalten, da dem Katholicismus das Princip des innern Fortschritts mangelt, ohne welchen jedes Leben gebunden ist! Die Kirche würde wie ein veraltetes, abgelebtes Institut in der zu immer neuen Consequenzen forteilenden Welt des Geistes dastehen, ja durch solche Versteinerung am Ende ihres specifischen, von der Welt unterschiedenen Lebens verlustig gehen. Es ergänzen sich also beide, Katholicismus und Protestantismus, wie Auctorität und Selbständigkeit, wie Stabilität und Bewegung, wie Gesetz und Freiheit; sie ergänzen sich wie Aeußeres und Inneres, wie Bild und Wahrheit, wie Werk und Gesinnung; sie ergänzen sich, wie sich Leib und Geist zu einem concreten Menschen ergänzen. Erst mithin, indem die Kirche die Principien des Katholicismus und Protestantismus in sich geeinigt hält, kann sie zu einem „vollkommenen Mann" in Christo heranwachsen, und indem sie, die beiderseitigen Gaben pflegend, nach dem geschichtlichen Erforderniß jetzt vorzugsweise die eine, dann die andere zur Offenbarung und Anwendung bringt, wird sie auch äußerlich den Sieg über die Welt gewinnen a).

---

a) Diese individuelle Berechtigung und gegenseitig ergänzende Bedeutung sämmtlicher Confessionen schließt übrigens nicht aus, daß den einzelnen für sich wieder ein verschiedener Werth

Wenn dem aber nun wirklich so ist, daß die einzelnen Confessionen die verschiedenen Grundseiten des kirchlichen Lebens zur vorzugsweisen Ausbildung bringen und so, auf Grund ihrer Eigenthümlichkeit sich gegenseitig ergänzend,

---

zukomme, vielmehr ist dieß in dem Begriff einer organischen Ergänzung mit eingeschlossen. Sie haben verschiedenen Werth erstens an sich; denn wie zur Ganzheit des Menschen zwar Leib und Geist und dieser wieder in seiner subjectiven und objectiven Thätigkeit gehören, doch aber diese einzelnen Momente ein verschiedenes Maß der Bedeutung im Gesammtorganismus des persönlichen Lebens haben, so ist es auch mit der Stellung der einzelnen Confessionen in der Einen Kirche. Sodann aber gilt diese verschiedene Werthschätzung auch für die einzelnen Glieder der Kirche. Eben weil die Confessionen kirchliche Individualitäten sind, so kann der Einzelne nach seiner Individualität mehr der einen oder andern verwandt seyn. Der Eine fordert für das kirchliche Leben vor Allem Festigkeit und Einheit sammt einer reichen Fülle und Gliederung des äußeren Bestandes; ihn wird die katholische Kirche fesseln und befriedigen. Dem Andern liegt vor Allem an der innern Wahrheit, an freier Lebendigkeit und Tiefe des Glaubenslebens; er wird sich zur lutherischen Kirche hingezogen fühlen. Und ein Dritter hat vornehmlich das Bedürfniß einer klaren Verständigkeit und Energie des Glaubens sammt Einfachheit, Ordnung und Strenge des Lebens. Er wird sich am meisten mit der reformirten Kirche verstehen. Und so kommt es einestheils, daß bei den Gliedern derselben Confession mannichfache Abstufungen und Schattirungen des confessionellen Lebens sich finden. Anderntheils aber erhalten von diesem Gesichtspuncte aus wirkliche Uebertritte ihre relative Berechtigung. Uebertreten freilich, weil man die eigne Kirche für unchristlich hält und die andere für die ausschließlich christliche, ist selbst unchristlich. Hingegen kann es nicht verworfen werden, überzutreten, weil die andere Kirche der eignen Individualität gemäßer und somit für den eignen Standpunct die wahrere sey. Doch dürfte solch ein Schritt wirklich gerechtfertigt nur dann erscheinen, wenn theils das confessionelle Gefühl nicht bloß auf einzelne Puncte, sondern auf das gesammte Wesen der Confession sich bezieht, theils aber sich mit dem innern Zug zugleich die besondere äußere Führung verbindet.

erst in ihrer Gesammtheit das Ganze der Kirche darstellen, kann es dann genügen, daß dieselben in äußerer Trennung und selbst gegenseitiger Befehdung neben einander stehen bleiben? Fordert die gegenseitige Ergänzung zu ihrer vollen Wirklichkeit nicht auch die Einheit eines gemeinsamen Bestandes? Führen doch auch die einzelnen Theile des Menschenwesens nicht ihr besonderes, abgetrenntes Leben, sondern bestehen in einer organischen Einheit des Daseyns! Könnte es bei der Kirche, welche den geistlichen Organismus der Menschheit darstellt, in ihrer Vollendung anders seyn? Ein Getrenntbleiben der Kirche in mehrere sich abstoßende Gegensätze ist ein den Glauben und die Wissenschaft unbefriedigt lassender Widerspruch mit der Idee ihres Lebens. In dieser ihrer Idee liegt es zwar, daß sie die in der Einheit ruhenden Gegensätze zur vollen Entfaltung bringe. Und dieß ist bis zur selbständigen Ausbildung in Confessionen geschehen. Aber weder ist hierdurch die gegenseitige feindselige Befehdung der Confessionen gerechtfertigt, sondern diese ist bloße Folge der in die Entwickelung eingedrungenen Sünde, noch aber darf dieser Stand der Trennung ein bleibender seyn, sondern hat seine Wahrheit nur als Durchgangspunct der Entwickelung. Vielmehr gleichwie die Kirche geschichtlich von einer äußern Einheit ausgegangen, so muß sie, wenn die Gegensätze zur vollen Entfaltung gekommen, zur Einheit geschichtlich auch wieder einkehren. Diese Einheit wird sich aber von jener ersten unmittelbaren dadurch unterscheiden, daß sie die Mannichfaltigkeit der Gegensätze nicht mehr in unerschlossener, unbestimmter Weise in sich trägt, sondern daß sie den ganzen Gewinn ihres geschichtlichen Ganges in sich aufgenommen bewahrt. Es wird eine die confessionellen Unterschiede in ihrer Klarheit und in ihrem Recht erhaltende, aber sie auch theils zu ihrer Idealität und vollen Wahrheit erhebende, theils in lebendiger Gegenseitigkeit und Durchdringung verbindende Einheit seyn. Dieß ist das Ziel der Kirche: die Union

der Confessionen zu „Einer Heerde unter Einem Hirten", welcher ist Christus (Joh. 10, 16.).

---

## B. Praktischer Theil.

Aus dieser Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses von Confession und Union ergeben sich einfach die richtigen Grundsätze über das Verhalten zu beiden.

### 1. Abwege.

Was die Kirche zu meiden hat, sind zwei Abwege: 1) eine solche Ueberspannung des confessionellen Unterschiedes und Gegensatzes, wobei die gegenseitige Ergänzung zur höhern Einheit unmöglich ist, und 2) eine solche Herstellung der Einheit, wobei der Unterschied und Gegensatz der Confessionen nicht gewürdigt wird — also: exclusiver Confessionalismus und indifferenzirender Unionismus.

#### a) Exclusiver Confessionalismus.

Das Aeußerste von ausschließendem Confessionalismus ist es, wenn eine Confession die übrigen als Confessionen gar nicht gelten läßt, sondern in dem Wahne steht und darnach handelt, als sey sie die Kirche selbst, als sey sie allein seligmachend, in den andern aber sey kein Heil zu finden. Dieß ist der Abweg der römischen Kirche. Sie identificirt den richtigen Satz: „extra ecclesiam nulla salus", mit dem andern: „extra ecclesiam romano-catholicam nulla salus", und es ist nur eine vor der Consequenz der Unchristlichkeit zurückschreckende Milderung, wenn der Einzelne hierbei von seiner Confession unterschieden und bei ihm nach Umständen ein unbewußtes Zugehören zur katholischen Kirche angenommen wird. Die römische Kirche erkennt das Wesen der Confession überhaupt gar nicht an, sie kennt nur den Gegensatz von Christenthum und Nicht-

christenthum, von Kirche und Secten, und indem sie sich selbst mit der Kirche identificirt, so sinken für sie die andern Confessionen zu bloßen Secten herab. Dahin verleitet sie die egoistische Ueberspannung ihrer Individualität, welche in ihrem Streben nach Verleiblichung den Geist selbst in den Leib verwandelt, d. h. die Kirche an die Stelle Christi setzt.

Doch begegnen wir nicht bloß in der katholischen Kirche dem Abweg des ausschließenden Confessionalismus, sondern auch in der evangelischen. Wenn Lutheraner — zwar nicht bis zu dem Satz fortgehen, daß außer der lutherischen Kirche kein Heil sey (obwohl man nicht selten Gedanken ausgesprochen findet, welche an diesen wenigstens hinanstreifen), wenn sie aber doch die Ueberzeugung kund geben, die symbolischen Bestimmungen der lutherischen Kirche seyen der ausschließlich richtige Ausdruck für die christliche Wahrheit und die andern Confessionen befinden sich, so weit sie von jenen Bestimmungen abweichen, in positivem Irrthum, die lutherische Kirche sey die einzig wahre unter den Confessionen, und es bestehe für die andern (da die Lehre das Wesentliche, alles Uebrige unwesentlich sey) nur die Aufgabe, sich zur lutherischen zu bekehren — heben nicht auch sie im Grunde das Wesen der Confession auf, da dasselbe nicht sowohl in dem Mehr und Weniger von Irrthum, als vielmehr in dem individuellen Standpunct kirchlichen Denkens und Lebens besteht, wovon das Mehr und Weniger von Irrthum nur secundäre Folge ist? Und wenn Einzelne vollends so weit gehen, daß sie einer Kirche wegen irrthümlichen Bekenntnisses die geistliche Realität ihrer nach Christi Einsetzung vollzogenen Gnadenordnungen absprechen, irren sie nicht selbst geradezu auf den katholischen Abweg ab? Sie unterscheiden sich von der katholischen Kirche nur darin, daß sie die ausschließliche Wirksamkeit der Gnade von der dogmatischen Lehrfassung abhängig machen, jene hingegen an das historische Institut sie knüpft. Ist es denn aber wirklich die reine Lehre, die Alles thut, und verliert ge-

gen die dogmatische Lehrformel alles Andere seine Bedeutung? Das Bekenntniß zu Christo als dem Herrn macht freilich das Wesen der Kirche aus. Aber beschränkt sich denn dieß Bekenntniß auf das bloße symbolische Dogma? Ist der Ausdruck des Glaubens in der kirchlichen Ordnung und Sitte nicht auch ein Bekenntniß, und sind diese nicht auch Träger der erlösenden Gnade Christi, wovon ein Segen auf den Einzelnen ausgeht, ja ein zum Theil noch tiefer dringender Segen, als wo die reine Lehre auf ein abstractes Daseyn im Symbol beschränkt ist, nicht aber zugleich in kirchlicher Feier, Ordnung und Sitte sich zu verkörpern weiß? Wenn der Apostel (Eph. 4, 5.) unter den Grundlagen der Kirche auch die *μία πίστις* nennt, so meint er fürwahr damit nicht die Uebereinstimmung in allen Lehrpuncten, sondern er meint damit jenes Grundbekenntniß des Herzens zu Christo, vermöge dessen der Mensch sein Heil nicht in sich, sondern in Christo sucht, seinem Herrn. Ist auch die übermäßige Betonung des kirchlichen Bekenntnisses als Reaction gegen vorausgegangene Verflachung der positiven Heilslehren und gegen indifferentistische Gleichmacherei der confessionellen Typen insofern eine gewisse geschichtliche Nothwendigkeit, als die geschichtliche Entwickelung in Folge der mitwirkenden Sünde zwischen Extremen hin- und herzuschwanken pflegt, so macht sich doch eben dieser sündliche Beigeschmack in dem gegenwärtigen Eifer für Bekenntniß häufig nur allzu bemerkbar. Hinter dem Scheine frommen Eifers verbirgt sich viel Parteifanatismus, welchem Hochmuth und Herrschsucht nicht immer fremd sind, hinter dem Schibboleth hoher kirchlicher Worte viel Unkenntniß der Freiheit und der Tiefe christlich-evangelischen Wesens und hinter einer rührigen Thätigkeit für das confessionelle Interesse viel geistige Bequemlichkeit, welche lieber auf der Arbeit der Reformatoren sich breit bettet, als in ihrem Sinn und Geist fortarbeitet, welche es vorzieht, während der großen kirchlichen Bewegungen der Gegenwart

sich separat ein Hüttlein im alten Styl zurechtzumachen, statt am allgemeinen Weiterbau der Kirche unter Kampf und Stürmen sich zu betheiligen und mit dem Ganzen auch Entbehrung und Ungemach zu leiden. Wann wird man doch einsehen, daß mit der buchstäblichen Erneuerung alter Glaubenssätze und äußerer Wiederherstellung alter Ordnungen noch nicht auch der frische, lebenskräftige Geist vergangener Jahrhunderte zurückgerufen wird, daß vielmehr jeder Zeit, wenngleich sie auf dem gelegten Grunde fortzubauen hat, doch wieder ihre neuen Aufgaben gestellt sind? Wann wird man einmal einsehen, daß es uns jetzt, anstatt uns immer kleinlicher gegen einander abzugrenzen, vielmehr noth thue, gegen die Feinde christlicher Wahrheit von rechts und links zusammenzuhalten? Gedenke man doch des Wortes unseres Herrn, das er vom Mückenseigen und Kameeleverschlucken gesprochen hat! Und lerne man auch von seinen Feinden, welche nichts angelegentlicher zu hindern suchen als Eintracht im Heerlager der Kirche, und ihre Freude über unsere Zwiste offen genug aussprechen! —

Aber noch an einem neuen Orte haben wir den confessionellen Exclusivismus zu suchen, nicht bloß im römischen Ultramontanismus und im modernen Altlutherthum, deren Verwandtschaft in der gemeinsamen Betonung fleischlicher Positivität besteht, sondern selbst bei Solchen, welche die Fahne der confessionellen Einigung schwingen. Viele nämlich — und vorherrschend ist dieß auf reformirter Seite der Fall — sind zwar von dem angelegentlichen Streben erfüllt, die Gegensätze der evangelischen Confessionen unter Verweisung auf ihre Unwesentlichkeit auszugleichen und hier die volle kirchliche Eintracht herzustellen, aber um so heftiger wendet sich ihre Erbitterung gegen die katholische Kirche. Und man vergegenwärtigt sich und Andern von dieser Seite ohne Endt alle Sünden und Gebrechen derselben, und ist so wenig geneigt, in ihr bei ihren Mängeln doch auch eine Schwesterkirche zu ehren und zu lieben, daß man

sie, ihr wahres Wesen und ihre falsche Gestalt, Katholicismus und Romanismus, nicht unterscheidend, geradezu als eine Kirche des Abfalls von Christo darstellt, die man mit allen Mitteln des Worts und des Rechts verfolgen müsse. Diese unversöhnlichen Katholikenfeinde bilden mithin das Gegenstück zu jenen Lutheranern, welche, indem sie das Sacrament und Amt der Kirche, resp. einen bestimmten Sacraments- und Amtsbegriff einseitig urgiren, lieber mit den Katholiken Kirchengemeinschaft haben wollen, als mit den Reformirten.

Alle diese Arten des ausschließenden Confessionalismus sind vom Uebel. Man vergißt dabei, daß die Einheit der Confessionen größer und wichtiger ist, denn die Unterschiede. Und im letzten Grunde quillt dieser Rigorismus aus einem offenen oder verborgeneren Egoismus, welcher sich in den eigenen Vorzügen bespiegelt. Wie leicht aber ist es, sich hierüber vor sich selbst zu rechtfertigen! Man schaut an den andern Confessionen nur auf die Schattenseiten und erklärt sie für das Wesentliche derselben, an sich selbst aber nimmt man Alles in seiner Idee und blickt über die Wirklichkeit mit ihren Mängeln als über etwas Unwesentliches oder Vorübergehendes hinweg. Siehe, so ist man berechtigt, ja verpflichtet, die eigene Confession als die wahre Kirche über die andern als Irrthumskirchen zu erheben. Von protestantischer Seite erklärt man den Jesuitismus für die nothwendige Consequenz und wahre Erscheinung der katholischen Kirche, und katholischerseits leitet man alle aufklärerischen und destructiven Tendenzen der Neuzeit aus dem Protestantismus ab, welcher darin seine natürliche Frucht bringe und seine wirklichen Consequenzen ziehe. Wie schnell ist da der Stab über die andere Kirche gebrochen! Und eben so schnell ist auch der Schatten von der eigenen abgewandt, wenn die katholische Kirche den Jesuitismus idealisirt, die evangelische aber die falsche Aufklärung ein fremdes Gewächs in ihr nennt, wofür sie keine Verantwor-

tung habe. Wie viel wahrer und gerechter wäre es doch, in diesen Erscheinungen einerseits den Zusammenhang mit dem mütterlichen Boden der confessionellen Individualität anzuerkennen, andererseits aber sie zugleich als die derselben speciell naheliegenden Abwege zu bezeichnen! Ach! Demuth thut uns noth und Liebe auch auf confessionellem Gebiete. Nicht ihrer Vorzüge sollte jede der Confessionen gegen die andern sich rühmen, sondern, ihrer eigenen großen Schwächen eingedenk, sollte jede mit den andern vielmehr wetteifern, es ihnen zuvorzuthun in Lauterkeit und Tüchtigkeit ihrer Glieder, in treuer Benutzung der empfangenen Gaben und in Erzielung von Segensfrüchten ihrer Arbeit zur Ehre Gottes und zum Aufbau seines Reiches.

### b) Indifferenzirender Unionismus.

Der exclusive Confessionalismus ist nur der eine Abweg, welcher auf dem Gebiete der Confession und Union besteht. Ihm steht als der andere gegenüber der indifferenzirende Unionismus. Während dort über den Unterschieden die gemeinsame Einheit und über dem Festhalten der der eigenen Confession zukommenden Individualität die Berechtigung und ergänzende Bedeutung der andern Confessionen verkannt wird, so wird hier das Streben nach Einheit bis zur Beseitigung der die Einheit erst lebendig und concret machenden Unterschiede und die confessionelle Toleranz bis zur charakterlosen Indifferenz in Glaubenssachen getrieben. Wir meinen übrigens hiermit nicht jenen Latitudinarismus, welcher das Specifische des Christenthums selbst aufheben und an seine Stelle eine allgemeine Vernunft- und Naturreligion, wenn nicht gar Religions- und Gottlosigkeit setzen will — denn dieser Irrthum gehört dem allgemein christlichen Gebiete an, auf welchem wir hier nicht stehen —, sondern wir meinen den noch innerhalb des Christenthums selbst stehenden, den specifisch confessionellen Latitudinarismus. Dieser kann nun eine zweifache Wurzel

haben, den Glauben oder Unglauben. Der gläubige Latitudinarismus ist wieder enger oder weiter, beschränkter oder universeller. Beschränkter ist er da, wo er sich bloß auf den Gegensatz der evangelischen Confessionen unter sich bezieht, indem er diesen für einen völlig bedeutungslosen, bloß künstlich hervorgerufenen erklärt. Diesen Standpunct nehmen viele edle Gemüther ein. Und nahe gelegt ist derselbe durch die beklagenswerthen ältern und neueren Befehdungen der beiden Schwesterkirchen, die jedes evangelische Herz aufs tiefste betrüben müssen. Doch ist der historischen Wirklichkeit ihr Recht nicht gelassen, wenn man die Unterschiede der beiden Confessionen von dem Gebiete des Glaubens und Lebens hinweg auf das der bloßen Schule verweisen und sie für nichts denn theologische Streitfragen erklären will. Das Gefühl von einem durchgreifenden Unterschied lebt zu tief in dem Bewußtseyn beider Kirchen, als daß nicht diese geflissentliche Verwischung der Gegensätze die umgekehrte Wirkung hervorbringen und das confessionelle Bewußtseyn nur um so mehr wieder aufregen müßte. Wenn man aber bereits versucht hat, durch einigende Formeln den Zwiespalt für immer zu heben, so ist dieß zwar als edles Streben nach dem vorgesteckten Ziele mit Freuden zu begrüßen; allein entweder sind diese Formeln der Einigung zu allgemein, so daß sie mehr einem Rückschritt als einem Fortschritt gleichen, oder sie sind wieder zu individuell, als daß sie in dem allgemeinen Bewußtseyn Eingang finden könnten und sich auf ihnen eine kirchliche Gemeinschaft erbauen ließe.

Noch abstracter ist jener Standpunct, welcher die Bedeutungslosigkeit der Unterschiede auch auf den Gegensatz der katholischen und evangelischen Kirche ausdehnen will. Denn durch ihn wird die ganze Geschichte der Kirche zum bloßen Spiel und zur Lüge. Gewöhnlich hält sich dieser Latitudinarismus nur auf dem allgemeinen Gebiete schöner Worte und frommer Wünsche, die einen

ernstlichen Kampf mit der Wirklichkeit nicht wagen. Wo derselbe aber doch sich in die Wirklichkeit einführen will, da bringt er es zu weiter nichts als zu einem unbefriedigenden Conglomerat aus den einzelnen Confessionen, nicht aber zu einem einheitlichen, klaren, lebenskräftigen Ganzen.

Von den bisherigen Ausgleichungstendenzen sind nun wieder andere zu unterscheiden. Die genannten haben ihren Grund in einem Bedürfniß des Glaubens, welcher durch den Streit um Dogmen das Leben des Glaubens beeinträchtigt sieht und sich hierdurch zur Leugnung der Bedeutung der confessionellen Unterschiede fortreißen läßt. Jene andern Erscheinungen aber haben ihre Wurzel in einem geringern oder größern Maß von Unglauben. Auch hier begreift der indifferenzirende Unionismus wieder einen engern oder weitern Kreis, nämlich entweder den bloßen Gegensatz der evangelischen oder den aller Confessionen.

Auf jenem engeren Gebiete stehen diejenigen, welche, unter feindseliger Polemik gegen die katholische Kirche, mit dem Unterschied der evangelischen Confessionen auch die Geltung der Symbole für dieselben aufgehoben wissen wollen. Sie sehen in der evangelischen Kirche die Kirche der christlichen Aufklärung und in der katholischen die Reste christlicher Finsterniß, in der Reformation aber den geschichtlichen Uebergang aus dieser zu jener. Auf dem Standpunct der Reformatoren stehen bleiben zu wollen, erscheint ihnen daher als ein Aufhalten jenes großen Werkes christlicher Aufklärung. Und wie sie aus diesem Grunde dem Symbol seine fortdauernde Bedeutung abstreiten, so thun sie es auch bezüglich des damit zusammenhängenden, darin festgestellten Unterschiedes der Confessionen. Von dieser Seite wird offenbar beides verkannt: das Wesen des Christenthums und das der Kirche. Das Christenthum wird verkannt; denn dasselbe ist etwas viel Concreteres als eine successive Verwirklichung der allgemeinen Humanitäts- oder Christusidee in der Menschheit — sein Lebensprincip ist viel-

mehr die geschichtliche Menschwerdung des wahrhaften ewigen Sohnes Gottes im Fleische zur Tilgung unserer Sünde durch ein ewig gültiges Opfer. Und die Kirche wird verkannt; denn nicht auf einem abstracten religiösen Streben, sondern auf einem realen Glaubensinhalt erbaut sich dieselbe — sie ruht auf dem Glauben an jene göttliche That in der Geschichte zur Versöhnung der Menschheit. Wenn nun eine Kirche den von ihr im Bekenntniß gelegten Grund verläßt, so hat sie hiermit sich selbst verlassen. Und wenn sie von ihrem Glauben kein bestimmtes, im Worte des Bekenntnisses faßbares Zeugniß mehr zu geben weiß, so hat sie eben hiermit auch von dem im klaren Schriftwort ausgesprochenen Wesen des Christenthums sich entfernt.

Noch größer ist die Illusion über die Christlichkeit der eigenen Bestrebung bei derjenigen nivellirenden Unionstendenz, welche auch die katholische Kirche mitbefaßt. Gilt es schon von jener engeren, daß sie aus einem irgendwelchen Glaubensmangel fließe, welcher sich durch die Glaubensfülle der evangelischen Bekenntnisse gedrückt fühlt, so in noch höherem Maße von der letztern. Der tiefste Grund dieser Bestrebung ist eine innere Entfremdung von dem, was das Wesentliche im Christenthum bildet; und der Ueberschritt vom christlichen Gebiet auf das nichtchristliche liegt derselben aus diesem Grunde auch nimmer sehr fern. Dennoch hat dieselbe, ungeachtet der Abstraction, womit sie behaftet ist, in unsern Tagen sich zu einer festen kirchlichen Gemeinschaft zu consolidiren versucht, aber mit tantalischer Mühe, da nur Negatives ihre Glieder einigt, nicht Positives.

Zwei Abwege also sind es, welche für die Kirche bezüglich der Confession und Union bestehen: der engherzige Confessionalismus und der zu weitherzige Unionismus. Die Kirche hat diese Abwege nicht immer vermieden. Es hat zu Zeiten je die eine Confession die andere verfolgt, als wäre sie nicht besser, denn der Türke. Und man hat uniren wollen, als wäre der Confessions-

unterschied nur Ausgeburt des Hasses. Jener unchristliche Abweg hat in diesen überchristlichen hineingetrieben und umgekehrt. In diesem Conflict der gegensätzlichen Richtungen stehen wir gegenwärtig von Neuem. Welches ist die wahre Mitte? welches unsere Aufgabe? So wiederholen wir die Eingangs aufgestellte Frage jetzt, nachdem wir zu ihrer Beantwortung den Grund gelegt haben. Die Antwort ergibt sich klar genug aus unserer obigen Darstellung von der Bedeutung und dem gegenseitigen Verhältniß der Confessionen; sie lautet: **Bewahrung der Confession unter Anstrebung der Union und Anstrebung der Union unter Bewahrung der Confession.**

## 2. Bewahrung der Confession.

Wir könnten es nicht anders denn beklagen, wenn heute bereits aller Orten eine Verschmelzung der Confessionen zu Stande käme. Denn es könnte nur geschehen auf Kosten des innern Reichthums und der bestimmten, klaren Gestalt der Kirche. Was wäre doch erreicht, wenn wir das Gegensätzliche, das in den sämmtlichen Confessionen sich findet, bei Seite liegen lassen und uns nur auf das, was allen gemeinsam ist, beschränken wollten? Wie arm und dürftig würde die Gestalt dieser einheitlichen Kirche seyn! Die reiche Wahrheitsfülle, welche auf jenem Gebiet der Gegensätze liegt, wäre auf immer für die Kirche verloren, und die ganze bisherige Entwickelung der Kirche wäre vergeblich gewesen. Wenn man aber bei diesem Unionsbestreben die wirklichen confessionellen Gegensätze mit aufnehmen und zu einem Ganzen verbinden wollte, könnten wir das, ohne zugleich das Irrthümliche in den Gegensätzen mit aufzunehmen?

Wie könnten wir, um zuvörderst den Gegensatz der katholischen und evangelischen Kirche ins Auge zu fassen, wie könnten wir, indem wir den Reichthum von religiösen Lebensformen und die feste Einheit des Katholicismus der Unionskirche zueigneten, dieß thun, ohne zugleich

von den falschen dogmatischen Voraussetzungen, von dem daran hängenden Aberglauben und dem damit verknüpften Hierarchismus viel mit hineinzutragen, und wie die freie Lebendigkeit des Protestantismus dieser Unionskirche zueignen, zugleich aber dabei allen Mißbrauch dieser Freiheit zum Dienst des Unglaubens und alle Auswüchse des überwuchernden Sectenwesens abschneiden? —

Was von dem Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus gilt, gilt in seiner Weise auch von dem der lutherischen und reformirten Kirche. Auch hier kann nichts Gedeihliches auf künstlichem Wege bewerkstelligt werden. Denn auch hier liegen die Vorzüge der beiden Confessionen zum Theil eben auf dem Gebiete des Gegensatzes. Denken wir uns, daß heute Deutschland seinen lutherischen und die Schweiz ihren reformirten Typus aufgäbe, und daß beide sich zu Einer Kirche vereinigten. Wie könnte es anders geschehen, als daß zugleich die Gemüthstiefe der lutherischen Kirche sich zur Annäherung an die verständige Faßlichkeit und Nüchternheit der reformirten und die reformirte Sittenstrenge sich zur Annäherung an die innere Freiheit der lutherischen Kirche abschwächte? Wäre es aber für die evangelische Kirche ein wirklicher Gewinn, wenn jene allerdings zum Theil minder faßliche Gemüthstiefe der lutherischen und diese allerdings nicht immer frei-innerliche Sittenstrenge der reformirten Kirche für immer aus ihr ausgeschieden würden? Oder wäre Solches etwa keine nothwendige Folge? Ist unsere Gegenwart reif und tüchtig genug, eine Vereinigung der beiden Kirchen herzustellen, worin die Gegensätze derselben in ihrem vollen Werthe bewahrt und zu einer wirklich höheren Einheit aufgenommen wären? Um für eine evangelische Unionskirche populäre, klare, den Gegensatz der Tiefe und Verständigkeit und den Anschauungsreichthum beider Kirchen in sich befassende Lehrformeln aufzustellen, müßte unsere kirchliche Wissenschaft erst zu ganz neuen Standpuncten fortgeschritten seyn, die

sie aber bis jetzt erst sucht und nur annähernd gefunden hat. Und wie wollte im kirchlichen Leben Strenge und Freiheit, feste Sitte und innere Lebendigkeit zu schöner Harmonie sich einigen, wenn nicht erst die beiden Völker, aus deren natürlicher Eigenthümlichkeit diese kirchlichen Gegensätze hervorgewachsen, in Liebe sich eng verschwisterten, damit in freier Weise auch ihr Glaubensleben in Einem Strom heiliger Begeisterung zusammenflösse?

So viel fehlt noch zur Herstellung einer wahren Union — selbst zwischen der lutherischen und reformirten Kirche, und in höherem Maße zwischen der evangelischen und katholischen. So lange aber diese höhere Einheit über den Confessionen noch nicht gefunden ist, so lange ist es Pflicht jeder der Confessionen, daß sie ihre specifische Eigenthümlichkeit nicht aufgebe, sondern bewahre. Denn es ist an ihre Eigenthümlichkeit wie eine besondere Aufgabe für das Gesammtleben der Kirche, so ein besonderer Segen für die Glieder dieser Confession selbst geknüpft, da nach dem innern Zusammenhang der confessionellen und nationalen Eigenthümlichkeit der Geist der erneuernden Gnade bei ganzen Völkern und den einzelnen Personen eben in jenen confessionellen Formen am erwecklichsten an das Herz andringen, am tiefsten in dasselbe eindringen kann. Begibt sich eine Confession nun ihrer Eigenthümlichkeit, so begibt sie sich damit auch dieses besondern ihr zugedachten Segens und bleibt zugleich die Lösung der besondern ihr gestellten Aufgabe für das Ganze schuldig. Wenn die lutherische Kirche deßhalb sich von außen aufgedrungener Unionsformen in diesem Sinne erwehrt, so ist ihr solches nicht nur nicht zu verargen, sondern sie übt darin vielmehr eine heilige Pflicht der Selbsterhaltung, und jeder wahre Freund der Kirche muß aufrichtig wünschen, daß sie in dem Bestreben, ihre Eigenthümlichkeit auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens mehr zu reinigen, zu verlebendigen und in tiefere Wahrheit zu führen, von dem Segen

Geistes begleitet seyn möge. Das Gleiche gilt für die reformirte Kirche. Und sollten wir etwa scheel dazu sehen, wenn auch die katholische Kirche mit neuer Liebe ihre alten kirchlichen Formen wieder aufnimmt und ausbildet, um die darin verschlossenen Gnadenschätze ihren Gliedern zuzuwenden?

Aber freilich es liegen bei dieser Bewahrung und Ausbildung der confessionellen Eigenthümlichkeit auch Gefahren nahe, und sie liegen doppelt nahe, wenn eine Zeit des confessionellen Indifferentismus vorangegangen, welcher seine Wurzeln im Unglauben hatte. Indem der wieder erwachende Glaube dann mit neuem Eifer der alten Liebe die heimischen Räume der confessionellen Glaubens- und Lebensformen aufsucht, wie leicht verbindet sich mit diesem heiligen Sinn der Liebe und Treue zugleich auch wieder der alte fleischliche Sinn eines fanatischen Particularismus und schlägt in diesen geradezu um! Irrig ist es schon, wenn man hierbei die alten Formen aufnimmt, **weil** sie alt sind. Denn nicht alles Frühere in dem confessionellen Leben stammt wirklich aus Gott; selbst ist nicht Alles wirklich aus dem confessionellen Grundprincip erwachsen, sondern Vieles ist auch zufällig von außen herangekommen, Vieles durch falsche Consequenzen entstanden, Vieles sogar aus der unreinen Quelle der Streitsucht und des Parteihasses entsprungen. Wäre es nun nicht ein Wiederaufnehmen der alten Mängel, ein Erneuern der alten Gebrechen, ein Sich wieder Einleben in die alten Sünden, wenn man das früher Bestandene ohne Weiteres nur aufnähme, wie es früher bestanden? Nein — das principielle Leben der im Gesammtorganismus der Kirche berechtigten und nothwendigen Individualität der eigenen Confession, das nehme man mit dem heiligen Sinn gläubiger Treue wieder in Geist und Gemüth auf, aber das Bestandene selbst prüfe man hierbei an dem Prüfstein der untrüglichen Offenbarung in Gottes Wort, und das Neuaufzunehmende erwachse aus dem

wirklichen Bedürfniß der Gemeinden und aus lebendigem Drange der gläubigen Herzen. Auf diesem Wege mag die einzelne Confession ihre Eigenthümlichkeit in Einzelnem von ihrem Princip aus selbst noch weiter fortbilden — auch dieß ist nicht verwerflich, vielmehr für eine Erhöhung ihres confessionellen Werthes zu achten, wenn sie hierdurch sich tiefer in die göttliche Wahrheit einlebt. Aber — und dieß ist die andere Schranke der confessionellen Treue — um so mehr sey eine Kirche auf ihrer Hut, daß sie zum Irrthum nicht auch die Sünde füge, weder die Sünde der Weltlichkeit, indem sie bei ihrem confessionellen Streben nur nach dem Gelüsten des Fleisches fragt, statt nach dem heiligen Willen Gottes, noch die Sünde des Hochmuths, indem sie in ihren vermeinten Vorzügen sich bespiegelt und andere Confessionen wegen ihrer Mängel gering achtet, noch endlich die Sünde der Bosheit, indem sie Abneigung und Groll gegen die andern Confessionen in ihrem Herzen hegt und dieselben verfolgt. Vielmehr muß jene Gesinnung confessioneller Treue zugleich beides, von dem Geist heiliger Strenge und demüthiger Liebe durchdrungen seyn — dann nur ist die Bewahrung der Confession rechter, geistlicher, göttlicher Art.

Mit Einem Worte und in äußerer Form können wir es auch so ausdrücken: die wesentliche Schranke für Bewahrung der Confession ist die Anstrebung der Union.

### 3. Anstrebung der Union.

Wenn die Bewahrung der eigenen Confession nicht selbstsüchtiger Art seyn soll, so darf sie von mir nicht aus dem Grunde geschehen, weil sie eben meine Confession ist, sondern weil sie ein wesentliches Glied im Ganzen der Kirche bildet, ich aber vermöge meiner Stellung in ihr die nächste Pflicht habe, ihr selbst dieses Recht und dem Ganzen den daraus erwachsenden Segen zu wahren. In dieser selben Beziehung zum Ganzen bin ich nun aber auch die

übrigen Confessionen zu würdigen vernachlässigte, und es wäre nur die Fortsetzung jener Geschichte, wenn ich dieselben bloß nach ihrem Gegensatz zu meiner Confession und nicht zugleich nach ihrer spezifischen Stellung im Ganzen auffassen wollte. Aus dieser gemeinsamen Gliedschaft am Gesammtleib der Kirche folgt aber, daß ich, indem ich die eigene Confession für das Ganze bewahre, mich von den andern nicht isoliren dürfe, sondern in geistliche Gemeinschaft mit ihnen zu treten habe. Diese ist der Natur der Sache nach eine **innere** und **äußere**, sich vollziehend in **idealer** und **realer Einigung**.

## a) Ideale Einigung.

Für den Verkehr ganzer Corporationen bestehen die gleichen Gesetze wie für den der einzelnen Personen. Das Alles in sich befassende Grundgesetz ist das der **Liebe**, welche in ihrer Wahrheit wesentlich auf **Achtung** ruht. Wie sie im Reiche Gottes das Band zwischen den einzelnen Personen bildet, so ist sie auch in der Kirche, als der Eingründung des Reiches Gottes in das Reich der Welt, das Band zwischen den Confessionen, in dessen Pflege sich die Heiligkeit und Wahrheit ihres Lebens offenbart. Die erste Form der idealen Einigung unter den Confessionen ist demnach die **gegenseitige Achtung**, das Allgemeinste aber, worin dieselbe sich ausspricht, dieß, daß jede der Confessionen in der andern eine **christliche Gemeinschaft** sehe und ehre. Haben doch die Confessionen, wenngleich in verschiedenem Maße der Wahrheit, das alle mit einander gemein, was das Wesen der christlichen Kirche ausmacht und was der Apostel mit den Worten bezeichnet: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller, der da ist über euch alle und durch euch alle und in euch allen." Weiteres zur Zuerkennung des Charakters der Christlichkeit zu fordern, wäre willkürlich. Denn der Eine Herr, das fleischgewordene Wort, ist das Lebensprincip, von welchem

alles Heil der Gemeinde zufließt, der Glaube ist das Band mit dem Herrn, wodurch sie seiner Gnadengaben theilhaftig wird, und die Taufe ist die äußere, historische Vermittelung, deren es bedarf, weil wir nicht mit einem bloß idealen, sondern mit dem realen, im Fleisch erschienenen Christus Gemeinschaft haben. Der Eine lebendige Gott aber, welcher (weder deistisch, noch pantheistisch, sondern wahrhaft theistisch) über, durch und in uns allen ist, bildet den letzten Grund, auf welchem das Ganze in absoluter Weise ruht. Auf diesem gemeinsamen, allgemein christlichen Boden, welcher seine kirchliche Seite in dem Festhalten an den ökumenischen Symbolen hat, stehen die Confessionen alle. Die gegenseitige Anerkennung als christlicher Gemeinschaften ist demnach die erste und Grundbedingniß eines sittlichen Verhältnisses der Confessionen. Aber freilich liegt darin mehr, als daß man sich diese Achtung im äußern Verkehr nicht versage. Es liegt auch dieß darin, daß jeder Confession die Einheit mit den andern in Christo nun auch wichtiger sey, als die zwischen ihnen stattfindenden Unterschiede. In dieser Hinsicht hat jede der Confessionen in sich zu schlagen und eine Schuld zu bekennen. Denn würden so viele confessionelle Reibungen stattfinden, wenn die Gemüther von der Gemeinsamkeit des Glaubens und Lebens in Christo tiefer durchdrungen wären, als von den Gegensätzen?

Doch diese allgemeine Anerkennung spricht das volle Wesen der confessionellen Achtung noch nicht aus. Nicht bloß für ein Glied am Leibe Christi überhaupt soll eine Confession die andere halten, sondern auch für ein individuell berechtigtes und nothwendiges Glied. Spricht doch der Geist nicht zum Leibe: „was bedarf es deiner?" noch umgekehrt also der Leib zum Geiste, und der Kopf nicht zum Herzen, noch umgekehrt: „ich allein bin genug, weiche du" (1 Kor. 12.). Was sagt denn aber nun die katholische Kirche zur evangelischen: „ich bin allein die

wahre, bin die alleinseligmachende Kirche; du bist ein abtrünnig Kind, das zur Mutter wieder umzukehren hat"? Oder was sagt die evangelische Kirche zur katholischen: „du bist das alte Babel, in mir ist das Zion"? Oder vollends was sehen sich die lutherische und reformirte Kirche mit scheelen Blicken an, als wäre je die eine für sich die wahre Trägerin des evangelischen Geistes und die andere eine unechte Tochter der Reformation? Wir haben oben gezeigt, daß der Katholicismus den Leib und der Protestantismus den Geist der Kirche repräsentire, und daß wiederum der Protestantismus in der lutherischen Kirche sein Herz, sein Gemüth, in der reformirten Kirche seinen sittlichen Verstand habe. Wie weit sind in der Wirklichkeit die Confessionen noch davon entfernt, in dieser Weise sich gegenseitig Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sich der specifischen Gaben, die den andern verliehen sind, zu freuen, sich zu freuen, daß die andern in ihrer Weise das leisten, was man selbst nicht vermag, und daß so durch gegenseitige Ergänzung das gesammte Leben der Kirche zur Offenbarung komme!

Und doch ist auch hiermit die Forderung, welche in dem Begriff der gegenseitigen Achtung liegt, noch nicht erschöpft. Vielmehr schließt die individuelle Berechtigung der Einzelnen im Ganzen eine gegenseitige Erhöhung der eignen Lebenskraft durch die der Andern in sich. Und hieraus folgt, daß jede der Confessionen zugleich sich gegen die andern bescheiden und bereit seyn solle, von ihnen zu lernen. Lehrt uns doch die Erfahrung, wie die katholische Kirche im evangelischen Deutschland zu einem viel kräftigeren Leben gedeihe, als im rein katholischen Süden. Und auch die evangelische Kirche pflegt da ihre Kräfte regsamer zu entfalten, wo sie mit der katholischen Kirche um eine würdige Haltung zu wetteifern hat. Ebenso pflegen die reformirte und lutherische Kirche, wo sie nebeneinander stehen, gegenseitig von ihrer Strenge und Milde, von ihrer Energie

und Innerlichkeit, von ihrer Schärfe und Freiheit sich mitzutheilen. Dieß ist der Segen der Gemeinschaft. Es ist nun mit jener Forderung nicht gemeint, daß wir unser Auge gegen die Mängel und Gebrechen der andern Kirchen verschließen sollten. Nein, wir mögen uns dieselben immerhin sehr deutlich zum Bewußtseyn bringen, damit wir nicht ebenfalls darein verfallen. Durch die gegenseitige Anerkennung ist selbst eine würdige, vom Ernst der Liebe getragene, populäre oder wissenschaftliche Polemik nicht ausgeschlossen. So wird es namentlich allzeit ein Beruf der evangelischen Kirche seyn, gegen den Hierarchismus und die Gesetzlichkeit der katholischen Kirche auf Grund des Schriftwortes von der freien Gnade in Christo lautes, entschiedenes Zeugniß zu geben. Aber — daß wir nur dabei auch unserer eigenen Gebrechen allzeit lebendig eingedenk seyen, den Tadel der Gegner gleichfalls willig hinnehmen und uns ernstlich mühen, in Allem würdig dazustehen! Ebenso dürfen wir uns — doch ohne selbstisches Rühmen, vielmehr mit Dank gegen Gott, von welchem alle gute Gabe kommt — der Vorzüge freuen, welche unsere Confession auszeichnen; ja, es lasse jede Confession ihr Licht hell leuchten zur Erbauung und Nacheiferung der andern. Nur daß wir aber eben so bereitwillig die Vorzüge der andern anerkennen, durch welche sie uns beschämen, und daß wir von ihnen erwecklichen Anlaß nehmen zur Reinigung, Erhöhung und Heiligung unserer eigenen Individualität! —

Gegenseitige Achtung in Anerkennung der Christlichkeit, der Gleichberechtigung und relativen Vorzüge der andern Confessionen, welche aber in der Verwerfung und Vermeidung ihrer Abwege eine innere Schranke hat, ist also das Erste, was bezüglich des Verhaltens der Confessionen unter einander gefordert werden muß.

Auf der Stufe der Achtung erhebt sich im Leben der Gemeinschaft als höhere Stufe die Liebe. Gründet sich die Achtung auf die Würde des Andern, so die Liebe auf

die innere Verwandtschaft und die dadurch bedingte gegenseitige Anziehung. Hieraus ergeben sich für die Bethätigung der Liebe unter den einzelnen Confessionen einerseits zwar relative Verschiedenheiten; denn die einzelnen Confessionen sind sich nicht sämmtlich gleich verwandt; andererseits aber besteht doch eine bestimmte Verwandtschaft auch für sie alle: die Christlichkeit. Und hiermit ergeht das Grundgebot, das Christus den Seinen gegeben, das der Bruderliebe, auch an die Confessionen. Nicht genug, daß der Einzelne in dem Gliede einer andern Confession einen Bruder in Christo liebe, wenn derselbe im Glauben steht; auch die Confessionen selbst, indem sie Glieder an dem Einen Leibe Christi sind, sollen durch das Band der Liebe in gegenseitiger Theilnahme und Handreichung mit einander verbunden seyn. Es gilt hierfür des Apostels Wort: „so Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so Ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit" (1 Kor. 12, 26.). Wenn die katholische Kirche bei ihrem Missionswerke unter den Heiden schwere Kämpfe zu bestehen und Verfolgung zu leiden hat, dürfte die evangelische dabei theilnahmlos bleiben, oder gar über diese Hindernisse ihrer Ausbreitung im Stillen sich freuen? Und wenn sie in ihrem Innern kräftiger sich wieder aufzuerbauen bemüht ist, dürften wir es hindern wollen, so weit es von ihr in heiligem Sinne geschieht, zur geistlichen Wohlfahrt ihrer Glieder und ohne Beeinträchtigung der Rechte anderer Kirchen, oder müßten wir nicht vielmehr uns freuen über das Gedeihen ihres Werkes als einer Mitarbeit am Reiche Gottes und uns durch ihren Vorgang zu gleichem Eifer anregen lassen? Dasselbe gilt auch für den umgekehrten Fall und für das gegenseitige Verhältniß der andern Confessionen. Confessionelle Lieblosigkeit ist zumal auch jede kirchliche Propaganda. Die katholische Kirche hält sie freilich im Gegentheil für eine heilige Pflicht. Doch ist es nicht das wahre Wesen ihrer Individualität, was sie zu

diesem Schritte verleitet, sondern der ihrer Individualität naheliegende Abweg, wornach sie, für die Mittheilung des Heils ein festes Institut schaffend, an die bestimmte Form und Grenze desselben das Heil selbst knüpft. Gegen solche directe oder indirecte Ein- und Uebergriffe kann die evangelische Kirche sich nicht bloß leidend verhalten, vielmehr ist sie es sich und der allgemeinen Kirche schuldig, durch die Macht des Wortes und auf dem Wege des Rechts dieselben abzuwehren, ihren Rechtsbestand zu sichern und die freie Entfaltung ihres Lebens nach innen und außen sich zu erhalten. Was sollen wir aber dazu sagen, wenn die evangelische Kirche, der dieser Abweg an sich fern liegt — doch sie selbst trifft dieser Vorwurf nicht, sondern nur einzelne ihrer Glieder — von ihrem andern individuellen Standpuncte aus mit den gleichen Mitteln den Angriff abwehren und erwiedern will? — Die christlichen Confessionen sollen durch das Band jener Liebe mit einander verbunden seyn, welche den Brüdern Segen wünscht und für sie betet. Und bei solchem Sinne wird der Anlaß auch nicht fehlen, sich in mannichfacher Weise zugleich gegenseitige Handreichung zu leisten. Dieß ist die allgemeinste Pflicht, welche sich auf dem Standpunct der Liebe für die einzelnen Confessionen ergibt, und dieselbe hat ihre Schranke nur in den Irrthümern und Mißbräuchen der andern Confession, von welchen die Liebe sich fern hält und die Schwesterkirche mit heiligem Ernst, wiewohl in Demuth, zu befreien sucht.

### b) Reale Einigung = Union.

Mit der bloß idealen Einheit gegenseitiger Achtung und Liebe, welche sich unmittelbar in factischer Anerkennung und brüderlicher Handreichung bethätigt, ist jedoch die Aufgabe, welche den Confessionen in ihrem Verhältniß zu einander gestellt ist, noch keineswegs vollkommen gelöst. Denn, wie oben gezeigt worden, bildet die Entfaltung der kirchlichen Einheit in getrennt bestehende Gegensätze nur einen geschicht-

lischen Kirche erkannt, den sie sich, obwohl von ihrem Standpunct aus und in anderem Sinn und Geist, somit auch in anderer Weise, gleichermaßen anzueignen bestrebt ist. Sondern, woran sie sich stößt, ist dieß, daß in ihr das Heil selbst an den gliedlichen Zusammenhang mit dieser äussern Auctorität geknüpft ist, und daß sie sich, statt als frei machende Erzieherin den Seelen in hingebender Liebe zu dienen, zu einer Beherrscherin der Gewissen aufwirft. In diesem Sinne hat Melanchthon den schmalkaldischen Artikeln den Zusatz beigefügt, daß er „um Friedens und gemeiner Einigkeit willen selbst die Superiorität des Papstes über die Bischöfe, iure humano, zuzulassen bereit sey, so er das Evangelium wollte zulassen." Das andere, eng hiermit zusammenhängende, die subjective Seite des Heils betreffende Hinderniß ist dieß, daß in der katholischen Kirche nicht der Glaube in Wahrheit es ist, der Christi Gnade uns zuwendet, sondern daß das eigene Werk der Menschen hierfür in Rechnung gebracht wird. Und auch hier wiederum steht einer Einigung nicht dieß im Wege, daß die katholische Kirche die Werkthätigkeit überhaupt betont, fordert und durch eine festere kirchliche Sitte theilweise hervorruft. Vielmehr ist sich hierin die evangelische Kirche selbst eines gewissen Mangels bewußt und bemüht sich, wovon die Gegenwart manches Zeugniß ablegt, dem Beispiel der katholischen Kirche in ihrer Weise nachzueifern. Sondern das Trennende ist dieß, daß die katholische Kirche aus dem Werke, das doch nur Frucht und Erweis des lebendigen Glaubens ist, ein Verdienst vor Gott macht und menschliches Thun, das aus dem Gehorsam gegen die Kirche entspringt, auf Eine Linie mit dem ganz nur von Christi Gnade lebenden Glauben stellt, es zu einem Mittel des Heiles erhebend. Nicht also die Tendenz der Verleiblichung an sich, wodurch die katholische Kirche vielmehr eine nothwendige Ergänzung der übrigen Confessionen bildet, sondern die Ausartung dieser Tendenz in

Hierarchie und Werkgerechtigkeit ist der wesentliche innere Grund, welcher die evangelische Kirche von einer Union mit der katholischen abhält und abhalten muß.

Umgekehrt will auch die katholische Kirche von einer Union mit der evangelischen nichts wissen, so sehr sie der freien innern Lebendigkeit und biblischen Lauterkeit derselben als eines Salzes bedürfte. Denn theils ist ihr für diese Vorzüge der evangelischen Kirche, wovon sie nur die Auswüchse und Gefahren sieht, das Auge verschlossen, theils aber und vornehmlich deßhalb will sie nicht, weil sie sich in ihrer stolzen Selbstgenügsamkeit, welche mit der Form auch das Wesen, mit dem Institut auch das Leben zu haben meint, zur Idee einer gegenseitigen Ergänzung der Confessionen überhaupt gar nicht zu erheben vermag.

In einer kirchlichen Erscheinung der Gegenwart ist übrigens die Union des Katholicismus und Protestantismus wirklich versucht worden. Wir meinen den Irvingianismus. Der Irvingianismus will „die schließliche Union der Confessionen bereits in der Gegenwart darstellen als apostolisch-christliche Kirche. Und wir müssen es ihm zugestehen: er hat das für die Gegenwart Mögliche hierin geleistet. Das starke, tiefe Sehnen Vieler nach der Verbindung einer festen, gegliederten Verfassung und eines reicheren Cultus mit der schriftgemäßen Lehre und mit den ursprünglichen Grundzügen des kirchlichen Lebens hat durch ihn eine gewisse Befriedigung gefunden. Kein Wunder, daß manche edle Gemüther, durch seine apostolische Gestalt und sein schönes Gewand angezogen, aus den Wirren unserer confessionellen Kämpfe in seinen Schooß sich flüchten! Aber wie viel fehlt theils auch hier noch zur Verwirklichung einer wahren Union, einer solchen nämlich, welche die beiderseitigen Mängel wirklich ausschiede und die beiderseitigen Vorzüge zu einer klaren, lebendigen Einheit durch die Macht Eines Princips wirklich verbände! Theils aber zu welchen gewaltsamen, auf offenbarer Selbsttäuschung beruhenden

Gottes begleitet seyn möge. Das Gleiche gilt für die reformirte Kirche. Und sollten wir etwa scheel dazu sehen, wenn auch die katholische Kirche mit neuer Liebe ihre alten kirchlichen Formen wieder aufnimmt und ausbildet, um die darin beschlossenen Gnadenschätze ihren Gliedern zuzuwenden?

Aber freilich es liegen bei dieser Bewahrung und Ausbildung der confessionellen Eigenthümlichkeit auch Gefahren nahe, und sie liegen doppelt nahe, wenn eine Zeit des confessionellen Indifferentismus vorangegangen, welcher seine Wurzeln im Unglauben hatte. Indem der wieder erwachende Glaube dann mit neuem Eifer der alten Liebe die heimischen Räume der confessionellen Glaubens- und Lebensformen aufsucht, wie leicht verbindet sich mit diesem heiligen Sinn der Liebe und Treue zugleich auch wieder der alte fleischliche Sinn eines fanatischen Particularismus und schlägt in diesen geradezu um! Irrig ist es schon, wenn man hierbei die alten Formen aufnimmt, weil sie alt sind. Denn nicht alles Frühere in dem confessionellen Leben stammt wirklich aus Gott; selbst ist nicht Alles wirklich aus dem confessionellen Grundprincip erwachsen, sondern Vieles ist auch zufällig von außen herangekommen, Vieles durch falsche Consequenzen entstanden, Vieles sogar aus der unreinen Quelle der Streitsucht und des Parteihasses entsprungen. Wäre es nun nicht ein Wiederaufnehmen der alten Mängel, ein Erneuern der alten Gebrechen, ein Sich wieder Einleben in die alten Sünden, wenn man das früher Bestandene ohne Weiteres nur aufnähme, wie es früher bestanden? Nein — das principielle Leben der im Gesammtorganismus der Kirche berechtigten und nothwendigen Individualität der eigenen Confession, das nehme man mit dem heiligen Sinn gläubiger Treue wieder in Geist und Gemüth auf, aber das Bestandene selbst prüfe man hierbei an dem Prüfstein der untrüglichen Offenbarung in Gottes Wort, und das Neuaufzunehmende erwachse aus dem

wirklichen Bedürfniß der Gemeinden und aus lebendigem Drange der gläubigen Herzen. Auf diesem Wege mag die einzelne Confession ihre Eigenthümlichkeit in Einzelnem von ihrem Princip aus selbst noch weiter fortbilden — auch dieß ist nicht verwerflich, vielmehr für eine Erhöhung ihres confessionellen Werthes zu achten, wenn sie hierdurch sich tiefer in die göttliche Wahrheit einlebt. Aber — und dieß ist die andere Schranke der confessionellen Treue — um so mehr sey eine Kirche auf ihrer Hut, daß sie zum Irrthum nicht auch die Sünde füge, weder die Sünde der Weltlichkeit, indem sie bei ihrem confessionellen Streben nur nach dem Gelüsten des Fleisches fragt, statt nach dem heiligen Willen Gottes, noch die Sünde des Hochmuths, indem sie in ihren vermeinten Vorzügen sich bespiegelt und andere Confessionen wegen ihrer Mängel gering achtet; noch endlich die Sünde der Bosheit, indem sie Abneigung und Groll gegen die andern Confessionen in ihrem Herzen hegt und dieselben verfolgt. Vielmehr muß jene Gesinnung confessioneller Treue zugleich beides, von dem Geist heiliger Strenge und demüthiger Liebe durchdrungen seyn — dann nur ist die Bewahrung der Confession rechter, geistlicher, göttlicher Art.

Mit Einem Worte und in äußerer Form können wir es auch so ausdrücken: die wesentliche Schranke für Bewahrung der Confession ist die Anstrebung der Union.

### 3. Anstrebung der Union.

Wenn die Bewahrung der eigenen Confession nicht selbstsüchtiger Art seyn soll, so darf sie von mir nicht aus dem Grunde geschehen, weil sie eben meine Confession ist, sondern weil sie ein wesentliches Glied im Ganzen der Kirche bildet, ich aber vermöge meiner Stellung in ihr die nächste Pflicht habe, ihr selbst dieses Recht und dem Ganzen den daraus erwachsenden Segen zu wahren. In dieser selben Beziehung zum Ganzen bin ich nun aber auch die

übrigen Confessionen zu würdigen verpflichtet, und es wäre nur die Fortsetzung jener Selbstsucht, wenn ich dieselben bloß nach ihrem Gegensatz zu meiner Confession und nicht zugleich nach ihrer specifischen Stellung im Ganzen auffassen wollte. Aus dieser gemeinsamen Gliedschaft am Gesammtleib der Kirche folgt aber, daß ich, indem ich die eigene Confession für das Ganze bewahre, mich von den andern nicht isoliren dürfe, sondern in gliedliche Gemeinschaft mit ihnen zu treten habe. Diese ist der Natur der Sache nach eine *innere* und *äußere*, sich vollziehend in *idealer* und *realer Einigung*.

### a) Ideale Einigung.

Für den Verkehr ganzer Corporationen bestehen die gleichen Gesetze wie für den der einzelnen Personen. Das Alles in sich befassende Grundgesetz ist das der *Liebe*, welche in ihrer Wahrheit wesentlich auf *Achtung* ruht. Wie sie im Reiche Gottes das Band zwischen den einzelnen Personen bildet, so ist sie auch in der Kirche, als der Eingründung des Reiches Gottes in das Reich der Welt, das Band zwischen den Confessionen, in dessen Pflege sich die Heiligkeit und Wahrheit ihres Lebens offenbart. Die erste Form der idealen Einigung unter den Confessionen ist demnach die *gegenseitige Achtung*, das Allgemeinste aber, worin dieselbe sich ausspricht, dieß, daß jede der Confessionen in der andern eine *christliche Gemeinschaft* sehe und ehre. Haben doch die Confessionen, wenngleich in verschiedenem Maße der Wahrheit, das alle mit einander gemein, was das Wesen der christlichen Kirche ausmacht und was der Apostel mit den Worten bezeichnet: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller, der da ist über euch alle und durch euch alle und in euch allen.“ Weiteres zur Zuerkennung des Charakters der Christlichkeit zu fordern, wäre willkürlich. Denn der Eine Herr, das fleischgewordene Wort, ist das Lebensprincip, von welchem

alles Heil der Gemeinde zufließt, der Glaube ist das Band mit dem Herrn, wodurch sie seiner Gnadengaben theilhaftig wird, und die Taufe ist die äußere, historische Vermittelung, deren es bedarf, weil wir nicht mit einem bloß idealen, sondern mit dem realen, im Fleisch erschienenen Christus Gemeinschaft haben. Der Eine lebendige Gott aber, welcher (weder deistisch, noch pantheistisch, sondern wahrhaft theistisch) über, durch und in uns allen ist, bildet den letzten Grund, auf welchem das Ganze in absoluter Weise ruht. Auf diesem gemeinsamen, allgemein christlichen Boden, welcher seine kirchliche Seite in dem Festhalten an den ökumenischen Symbolen hat, stehen die Confessionen alle. Die gegenseitige Anerkennung als christlicher Gemeinschaften ist demnach die erste und Grundbedingniß eines sittlichen Verhältnisses der Confessionen. Aber freilich liegt darin mehr, als daß man sich diese Achtung im äußern Verkehr nicht versage. Es liegt auch dieß darin, daß jeder Confession die Einheit mit den andern in Christo nun auch wichtiger sey, als die zwischen ihnen stattfindenden Unterschiede. In dieser Hinsicht hat jede der Confessionen in sich zu schlagen und eine Schuld zu bekennen. Denn würden so viele confessionelle Reibungen stattfinden, wenn die Gemüther von der Gemeinsamkeit des Glaubens und Lebens in Christo tiefer durchdrungen wären, als von den Gegensätzen?

Doch diese allgemeine Anerkennung spricht das volle Wesen der confessionellen Achtung noch nicht aus. Nicht bloß für ein Glied am Leibe Christi überhaupt soll eine Confession die andere halten, sondern auch für ein individuell berechtigtes und nothwendiges Glied. Spricht doch der Geist nicht zum Leibe: „was bedarf es deiner?" noch umgekehrt also der Leib zum Geiste, und der Kopf nicht zum Herzen, noch umgekehrt: „ich allein bin genug, weiche du" (1 Kor. 12.). Was sagt denn aber nun die katholische Kirche zur evangelischen: „ich bin allein die

wahre, bin die alleinseligmachende Kirche; du bist ein abtrünnig Kind, das zur Mutter wieder umzukehren hat"? Oder was sagt die evangelische Kirche zur katholischen: „du bist das alte Babel, in mir ist das Zion"? Oder vollends was sehen sich die lutherische und reformirte Kirche mit scheelen Blicken an, als wäre je die eine für sich die wahre Trägerin des evangelischen Geistes und die andere eine unechte Tochter der Reformation? Wir haben oben gezeigt, daß der Katholicismus den Leib und der Protestantismus den Geist der Kirche repräsentire, und daß wiederum der Protestantismus in der lutherischen Kirche sein Herz, sein Gemüth, in der reformirten Kirche seinen sittlichen Verstand habe. Wie weit sind in der Wirklichkeit die Confessionen noch davon entfernt, in dieser Weise sich gegenseitig Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sich der specifischen Gaben, die den andern verliehen sind, zu freuen, sich zu freuen, daß die andern in ihrer Weise das leisten, was man selbst nicht vermag, und daß so durch gegenseitige Ergänzung das gesammte Leben der Kirche zur Offenbarung komme!

Und doch ist auch hiermit die Forderung, welche in dem Begriff der gegenseitigen Achtung liegt, noch nicht erschöpft. Vielmehr schließt die individuelle Berechtigung der Einzelnen im Ganzen eine gegenseitige Erhöhung der eignen Lebenskraft durch die der Andern in sich. Und hieraus folgt, daß jede der Confessionen zugleich sich gegen die andern bescheiden und bereit seyn solle, von ihnen zu lernen. Lehrt uns doch die Erfahrung, wie die katholische Kirche im evangelischen Deutschland zu einem viel kräftigeren Leben gedeihe, als im rein katholischen Süden. Und auch die evangelische Kirche pflegt da ihre Kräfte regsamer zu entfalten, wo sie mit der katholischen Kirche um eine würdige Haltung zu wetteifern hat. Ebenso pflegen die reformirte und lutherische Kirche, wo sie nebeneinander stehen, gegenseitig von ihrer Strenge und Milde, von ihrer Energie

und Innerlichkeit, von ihrer Schärfe und Freiheit sich mitzutheilen. Dieß ist der Segen der Gemeinschaft. Es ist nun mit jener Forderung nicht gemeint, daß wir unser Auge gegen die Mängel und Gebrechen der andern Kirchen verschließen sollten. Nein, wir mögen uns dieselben immerhin sehr deutlich zum Bewußtseyn bringen, damit wir nicht ebenfalls darein verfallen. Durch die gegenseitige Anerkennung ist selbst eine würdige, vom Ernst der Liebe getragene, populäre oder wissenschaftliche Polemik nicht ausgeschlossen. So wird es namentlich allzeit ein Beruf der evangelischen Kirche seyn, gegen den Hierarchismus und die Gesetzlichkeit der katholischen Kirche auf Grund des Schriftwortes von der freien Gnade in Christo lautes, entschiedenes Zeugniß zu geben. Aber — daß wir nur dabei auch unserer eigenen Gebrechen allzeit lebendig eingedenk seyen, den Tadel der Gegner gleichfalls willig hinnehmen und uns ernstlich mühen, in Allem würdig dazustehen! Ebenso dürfen wir uns — doch ohne selbstisches Rühmen, vielmehr mit Dank gegen Gott, von welchem alle gute Gabe kommt — der Vorzüge freuen, welche unsere Confession auszeichnen; ja, es lasse jede Confession ihr Licht hell leuchten zur Erbauung und Nacheiferung der andern. Nur daß wir aber eben so bereitwillig die Vorzüge der andern anerkennen, durch welche sie uns beschämen, und daß wir von ihnen erwecklichen Anlaß nehmen zur Reinigung, Erhöhung und Heiligung unserer eigenen Individualität! —

Gegenseitige Achtung in Anerkennung der Christlichkeit, der Gleichberechtigung und relativen Vorzüge der andern Confessionen, welche aber in der Verwerfung und Vermeidung ihrer Abwege eine innere Schranke hat, ist also das Erste, was bezüglich des Verhaltens der Confessionen unter einander gefordert werden muß.

Auf der Stufe der Achtung erhebt sich im Leben der Gemeinschaft als höhere Stufe die L i e b e. Gründet sich die Achtung auf die Würde des Andern, so die Liebe auf

die innere Verwandtschaft und die dadurch bedingte gegenseitige Anziehung. Hieraus ergeben sich für die Bethätigung der Liebe unter den einzelnen Confessionen einerseits zwar relative Verschiedenheiten; denn die einzelnen Confessionen sind sich nicht sämmtlich gleich verwandt; andererseits aber besteht doch eine bestimmte Verwandtschaft auch für sie alle: die Christlichkeit. Und hiermit ergeht das Grundgebot, das Christus den Seinen gegeben, das der Bruderliebe, auch an die Confessionen. Nicht genug, daß der Einzelne in dem Gliede einer andern Confession einen Bruder in Christo liebe, wenn derselbe im Glauben steht; auch die Confessionen selbst, indem sie Glieder an dem Einen Leibe Christi sind, sollen durch das Band der Liebe in gegenseitiger Theilnahme und Handreichung mit einander verbunden seyn. Es gilt hierfür des Apostels Wort: „so Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so Ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit" (1 Kor. 12, 26.). Wenn die katholische Kirche bei ihrem Missionswerke unter den Heiden schwere Kämpfe zu bestehen und Verfolgung zu leiden hat, dürfte die evangelische dabei theilnahmlos bleiben, oder gar über diese Hindernisse ihrer Ausbreitung im Stillen sich freuen? Und wenn sie in ihrem Innern kräftiger sich wieder aufzuerbauen bemüht ist, dürften wir es hindern wollen, so weit es von ihr in heiligem Sinne geschieht, zur geistlichen Wohlfahrt ihrer Glieder und ohne Beeinträchtigung der Rechte anderer Kirchen, oder müßten wir nicht vielmehr uns freuen über das Gedeihen ihres Werkes als einer Mitarbeit am Reiche Gottes und uns durch ihren Vorgang zu gleichem Eifer anregen lassen? Dasselbe gilt auch für den umgekehrten Fall und für das gegenseitige Verhältniß der andern Confessionen. Confessionelle Lieblosigkeit ist zumal auch jede kirchliche Propaganda. Die katholische Kirche hält sie freilich im Gegentheil für eine heilige Pflicht. Doch ist es nicht das wahre Wesen ihrer Individualität, was sie zu

diesem Schritte verleitet, sondern der ihrer Individualität naheliegende Abweg, wornach sie, für die Mittheilung des Heils ein festes Institut schaffend, an die bestimmte Form und Grenze desselben das Heil selbst knüpft. Gegen solche directe oder indirecte Ein- und Uebergriffe kann die evangelische Kirche sich nicht bloß leidend verhalten, vielmehr ist sie es sich und der allgemeinen Kirche schuldig, durch die Macht des Wortes und auf dem Wege des Rechts dieselben abzuwehren, ihren Rechtsbestand zu sichern und die freie Entfaltung ihres Lebens nach innen und außen sich zu erhalten. Was sollen wir aber dazu sagen, wenn die evangelische Kirche, der dieser Abweg an sich fern liegt — doch sie selbst trifft dieser Vorwurf nicht, sondern nur einzelne ihrer Glieder — von ihrem andern individuellen Standpuncte aus mit den gleichen Mitteln den Angriff abwehren und erwiedern will? — Die christlichen Confessionen sollen durch das Band jener Liebe mit einander verbunden seyn, welche den Brüdern Segen wünscht und für sie betet. Und bei solchem Sinne wird der Anlaß auch nicht fehlen, sich in mannichfacher Weise zugleich gegenseitige Handreichung zu leisten. Dieß ist die allgemeinste Pflicht, welche sich auf dem Standpunct der Liebe für die einzelnen Confessionen ergibt, und dieselbe hat ihre Schranke nur in den Irrthümern und Mißbräuchen der andern Confession, von welchen die Liebe sich fern hält und die Schwesterkirche mit heiligem Ernst, wiewohl in Demuth, zu befreien sucht.

### b) Reale Einigung = Union.

Mit der bloß idealen Einheit gegenseitiger Achtung und Liebe, welche sich unmittelbar in factischer Anerkennung und brüderlicher Handreichung bethätigt, ist jedoch die Aufgabe, welche den Confessionen in ihrem Verhältniß zu einander gestellt ist, noch keineswegs vollkommen gelöst. Denn, wie oben gezeigt worden, bildet die Entfaltung der kirchlichen Einheit in getrennt bestehende Gegensätze nur einen geschicht-

lischen Kirche erkannt, den sie sich, obwohl von ihrem Standpunct aus und in anderem Sinn und Geist, somit auch in anderer Weise, gleichermaßen anzueignen bestrebt ist. Sondern, woran sie sich stößt, ist dieß, daß in ihr das Heil selbst an den gliedlichen Zusammenhang mit dieser äußern Auctorität geknüpft ist, und daß sie sich, statt als frei machende Erzieherin den Seelen in hingebender Liebe zu dienen, zu einer Beherrscherin der Gewissen aufwirft. In diesem Sinne hat Melanchthon den schmalkaldischen Artikeln den Zusatz beigefügt, daß er „um Friedens und gemeiner Einigkeit willen selbst die Superiorität des Papstes über die Bischöfe, iure humano, zuzulassen bereit sey, so er das Evangelium wollte zulassen." Das andere, eng hiermit zusammenhängende, die subjective Seite des Heils betreffende Hinderniß ist dieß, daß in der katholischen Kirche nicht der Glaube in Wahrheit es ist, der Christi Gnade uns zuwendet, sondern daß das eigene Werk der Menschen hierfür in Rechnung gebracht wird. Und auch hier wiederum steht einer Einigung nicht dieß im Wege, daß die katholische Kirche die Werkthätigkeit überhaupt betont, fordert und durch eine festere kirchliche Sitte theilweise hervorruft. Vielmehr ist sich hierin die evangelische Kirche selbst eines gewissen Mangels bewußt und bemüht sich, wovon die Gegenwart manches Zeugniß ablegt, dem Beispiel der katholischen Kirche in ihrer Weise nachzueifern. Sondern das Trennende ist dieß, daß die katholische Kirche aus dem Werke, das doch nur Frucht und Erweis des lebendigen Glaubens ist, ein Verdienst vor Gott macht und menschliches Thun, das aus dem Gehorsam gegen die Kirche entspringt, auf Eine Linie mit dem ganz nur von Christi Gnade lebenden Glauben stellt, es zu einem Mittel des Heiles erhebend. Nicht also die Tendenz der Verleiblichung an sich, wodurch die katholische Kirche vielmehr eine nothwendige Ergänzung der übrigen Confessionen bildet, sondern die Ausartung dieser Tendenz in

Hierarchie und Werkgerechtigkeit ist der wesentliche innere Grund, welcher die evangelische Kirche von einer Union mit der katholischen abhält und abhalten muß.

Umgekehrt will auch die katholische Kirche von einer Union mit der evangelischen nichts wissen, so sehr sie der freien innern Lebendigkeit und biblischen Lauterkeit derselben als eines Salzes bedürfte. Denn theils ist ihr für diese Vorzüge der evangelischen Kirche, wovon sie nur die Auswüchse und Gefahren sieht, das Auge verschlossen, theils aber und vornehmlich deßhalb will sie nicht, weil sie sich in ihrer stolzen Selbstgenügsamkeit, welche mit der Form auch das Wesen, mit dem Institut auch das Leben zu haben meint, zur Idee einer gegenseitigen Ergänzung der Confessionen überhaupt gar nicht zu erheben vermag.

In einer kirchlichen Erscheinung der Gegenwart ist übrigens die Union des Katholicismus und Protestantismus wirklich versucht worden. Wir meinen den Irvingianismus. Der Irvingianismus will die schließliche Union der Confessionen bereits in der Gegenwart darstellen als apostolisch-christliche Kirche. Und wir müssen es ihm zugestehen: er hat das für die Gegenwart Mögliche hierin geleistet. Das starke, tiefe Sehnen Vieler nach der Verbindung einer festen, gegliederten Verfassung und eines reicheren Cultus mit der schriftgemäßen Lehre und mit den ursprünglichen Grundzügen des kirchlichen Lebens hat durch ihn eine gewisse Befriedigung gefunden. Kein Wunder, daß manche edle Gemüther, durch seine apostolische Gestalt und sein schönes Gewand angezogen, aus den Wirren unserer confessionellen Kämpfe in seinen Schooß sich flüchten! Aber wie viel fehlt theils auch hier noch zur Verwirklichung einer wahren Union, einer solchen nämlich, welche die beiderseitigen Mängel wirklich ausschiede und die beiderseitigen Vorzüge zu einer klaren, lebendigen Einheit durch die Macht Eines Princips wirklich verbände! Theils aber zu welchen gewaltsamen, auf offenbarer Selbsttäuschung beruhenden

Mitteln einer apostolischen Auctorität und übernatürlichen Geistesmacht hat derselbe greifen müssen, um dem künstlichen Gebäude einen wenigstens dem Schein nach festen Boden zu geben!

Bis die oben angegebenen Hindernisse beseitigt sind, muß die Unionstendenz zwischen der evangelischen und katholischen Kirche ihr Wirken auf den engen Kreis des Einzellebens beschränken. Im Freundes-, im Familien- und geselligen Verkehr kann eine theilweise Anticipation der künftigen Union bereits stattfinden und findet vielfach wirklich statt. Namentlich gilt dieß von manchen gemischten Ehen, nicht von denen gewöhnlicher Art, wo religiöser und confessioneller Indifferentismus die beiden Theile zusammenführt, sondern von jenen seltener Art, wo sich beide Theile in einer höhern, lebensvollen Einheit über den Gegensätzen, wenigstens für ihr Gefühl, zusammengefunden haben — obwohl auch hier die äußere Wirklichkeit dem innern Bunde immerhin noch manche empfindliche Hemmung seines Lebens zu bereiten pflegt.

### β) Union der lutherischen und reformirten Kirche.

Eine andere ist die Lage der lutherischen und reformirten Kirche. Hier besteht nicht bloß in dem „Ein Gott und Vater Aller" und in der „Einen Taufe", sondern auch in dem „Einen Herrn" und „Einen Glauben" die Einigkeit des Geistes in voller, unbeschränkter Weise. Denn beiden ist in Wahrheit Christus ausschließlich „Herr", in der Kirche aber erkennen sie nur eine Erzieherin der Seelen zu Christo, keine absolute Vermittlerin mit ihm. Und der Glaube, welcher jedes eigene Verdienst ausschließt, ist beiden der einzige Weg zu Christo, das Werk aber nur der Erweis seiner Lebendigkeit, nicht verdienstliches Mittel selbst zum Heile. Hier sind somit diejenigen Voraussetzungen wirklich vorhanden, an welche die Möglichkeit einer

heiligen Union geknüpft ist. Mehr als volle Uebereinstimmung in jenen allgemeinen Grundlagen der Kirche und speciell in dem doppelseitigen evangelischen Grundprincip, dem objectiven von der ausschließlichen Heilsauctorität Christi, des Herrn, und dem subjectiven von dem ausschließlichen Gnadenweg des Glaubens, mehr ist zu einem bleibenden „Band des Friedens" nicht nöthig — so wenig eine Gleichheit in allen Puncten der Lehre, als in den äußeren Einrichtungen und Sitten. Selbst vom Abendmahl kann dieß nicht behauptet werden. Und es ist in dieser Beziehung nicht zufällig, daß der Apostel in jener entscheidenden, die Grundlagen der Kirche angebenden Stelle (Eph. 4.) des Abendmahls keine Erwähnung thut. Denn das Abendmahl ist nur die das Leben der Kirche pflegende, nicht aber ihren Bestand selbst bedingende Gnadenmittheilung Christi. Das Abendmahl hat, wiewohl eine sehr wesentliche, doch nicht centrale Bedeutung im Leben der Kirche, so daß eine verschiedene Auffassung desselben ein absolutes Hinderniß der Union nicht seyn darf. So liegt auch das Hinderniß einer derzeitigen Union mit der katholischen Kirche, wie gezeigt worden, in etwas ganz Anderem als in ihrem abweichenden Abendmahlsbegriff.

Abgesehen aber auch hiervon, ist denn der Unterschied zwischen der lutherischen und reformirten Abendmahlslehre — worin der Gegensatz der beiden Kirchen in theoretischer und praktischer Hinsicht seinen Höhepunct hat — wirklich ein so absoluter, als derselbe lutherischerseits dargestellt zu werden pflegt?

In der Lehre vom heiligen Abendmahl bestehen zwei extreme Ansichten entgegengesetzter Art, die sich wieder berühren. Es ist dieß die katholische und die zwingli'sche Theorie, deren jene, nach der Eigenthümlichkeit der beiden Confessionen, auf den Abweg des kirchlichen Materialismus, diese auf den des kirchlichen Spiritualismus abirrt. Dort wird nämlich Brod und Wein in fleischlich

Leib und Blut Christi verwandelt, dieses ist sinnlich schau- und greifbar, bleibt unter der nunmehr bloß noch als Schein vorhandenen Form von Brod und Wein in äußerer Sichtbarkeit fortbestehen und wird in irdisch-sinnlicher Weise wie andere Nahrung verzehrt. Hier dagegen ist Leib und Blut Christi gar nicht wirklich gegenwärtig, sondern als bloße Erinnerungszeichen daran stehen Brod und Wein da und vergegenwärtigen den Gläubigen zur Stärkung ihres Glaubens den Versöhnungstod Christi. Beide Theorien bezeugen ihren christlich-gläubigen Charakter dadurch, daß sie das Abendmahl in unmittelbare Beziehung zum Versöhnungsopfer Christi setzen. Aber beide heben dabei das Geheimniß des Sacraments auf, weil sie beide am Materiellen, Irdischen und Zeitlichen hangen bleiben. Beide wissen nichts von dem verklärten, sondern bloß von dem fleischlichen Leibe Christi, und nur der Unterschied besteht dabei, daß er dort wirklich genossen, hier bloß abgebildet wird; beide tilgen das Uebernatürliche in der heiligen Handlung, jene, indem sie den Vorgang zu einem unnatürlichen verkehrt, diese, indem sie ihn zu einem bloß natürlichen stempelt; beide bleiben in den Vorstellungen von Raum und Zeit dieses Erdenlebens befangen, jene, indem sie das Opfer Christi in dem Moment der Consecration und an der Stelle des Altars vorgehen, resp. sich unblutig wiederholen läßt, diese, indem sie den vor 1800 Jahren auf Golgatha geopferten Leib Christi bloß für die gläubige Betrachtung zugegen, real aber fern seyn läßt.

Zwischen beiden Extremen einer fleischlichen Realität und einer abstracten Idealität stehen die lutherische und calvinische Ansicht in der Mitte. Die lutherische Kirche lehrt: Brod und Wein werden im h. Abendmahle nicht verwandelt, sondern in Folge der Consecration verbinden sich auf geheimnißvolle Weise der wahre für uns geopferte Leib und das wahre Blut Christi, der nun im Himmel verklärt ist, mit den beiden sichtbaren Gestalten und werden von den

Hinzutretenden in, mit und unter Brod und Wein wahrhaft, aber geistlich genossen, von den Gläubigen zum Segen, von den Ungläubigen zum Gericht. Die calvinische Ansicht aber lautet: im h. Abendmahle treten Brod und Wein, indem sie unverändert bleiben, kraft der Einsetzung Christi in eine geheimnißvolle Beziehung zu dem verklärten Leibe Christi, welcher zur Rechten Gottes im Himmel ist, so daß die Seelen der Gläubigen während des Genusses von Brod und Wein (indem sie in den Himmel sich erheben) eine von dem verklärten Leibe Christi ausgehende Kraft zur Versiegelung der Vergebung ihrer Sünden erfahren. In beiden Ansichten ist einerseits das Unnatürliche aus der Handlung beseitigt; denn die irdischen Elemente als solche verbleiben, und der Leib Christi wird nur in geistlicher, nicht fleischlicher Weise genossen. Andererseits gehen sie über einen bloß natürlichen Vorgang hinaus; denn sie erheben sich über das Materielle, indem sie Brod und Wein zu dem verklärten Leibe Christi in Beziehung setzen; sie erheben sich über das irdisch Räumliche, indem sie dem Irdischen ein Himmlisches in der Handlung begegnen, den Leib Christi im Himmel nämlich mit den Elementen auf Erden in eine geheimnißvolle Verbindung treten lassen; sie erheben sich über das irdisch Zeitliche, indem sie das Versöhnungsopfer Christi auf Golgatha mit seinem ewigen Wohnen und Herrschen zur Rechten des Vaters verknüpfen und aus der Einheit beider den gegenwärtigen Genuß der Versöhnungsgnade ableiten. Beide Kirchen halten demnach einerseits das Specifische der Sacramentsgnade durch die Annahme vom Genuß des wirklichen Leibes und Blutes fest, und beide bewahren dabei das Geheimnißvolle der Sacramentsgnade durch die Annahme vom Genuß des verklärten Leibes und Blutes Christi. Nur kommen beide zu diesem gemeinsamen Resultate, ihrer Individualität gemäß, auf verschiedenem Wege: die lutherische, indem sie von der Wahrheit des Leibes Christi, woran dem gläubigen Gemüthe vor

Allem liegt, ausgeht und dabei den katholischen Abweg meiden will; die calvinische hingegen, indem sie von der Spiritualität des Genusses, die dem erleuchteten Verstande vor Allem wichtig ist, ausgeht und dabei den zwingli'schen Abweg meiden will.

Es ist nicht zu verkennen, daß der lutherischen Lehre hierbei gewisse Vorzüge zukommen. Einmal in theoretischer Hinsicht; denn sie faßt die Weise des Uebernatürlichen in Christi verklärtem Leibe charakteristischer auf, indem sie denselben nicht an (irdisch) räumliche Schranken im Himmel knüpft, und sie faßt das Leibliche in demselben charakteristischer auf, indem sie Leib und Blut Christi in (himmlisch) substantieller Wirklichkeit genossen werden, nicht eine bloße Kraft davon ausgehen läßt. Die Vorzüge der lutherischen Lehre aber in praktischer Hinsicht betreffend, so ist dieselbe einestheils tröstlicher; denn Christus kommt den Heilsbedürftigen, in der Schwachheit ihres Glaubens ihnen aufhelfend, mit seiner sacramentalen Gnade entgegen, sie brauchen sich nicht erst in der Kraft ihres Glaubens zu ihrem Heiland emporzurichten. Anderntheils aber hat sie auch einen eindringenderen Ernst; denn sie spricht zugleich über den, welcher unwürdig genießt, ein aus dem Genusse selbst erwachsendes Gericht aus.

Wenn aber hiernach allerdings die lutherische Kirche den im Ganzen zutreffenderen Ausdruck für das heilige Geheimniß des Abendmahls besitzt, ist derselbe darum der vollkommen adäquate, der keiner Ergänzung, keiner Vertiefung bedürftige? Fürwahr wir haben von den Tiefen der göttlichen Wahrheit und Gnade eine größere Vorstellung. Das Verhältniß des Uebernatürlichen zum Natürlichen, des Göttlichen zum Menschlichen, des Himmlischen zum Irdischen, des Ewigen zum Zeitlichen und deren eigenthümliche Vereinigung in der Offenbarung und Gnadenwirksamkeit Christi läßt sich nie zureichend in dogmatische Formeln fassen, da diese immer von unserer in dem Kreise des Natürlichen sich bewegenden

Vorstellungsweise hergenommen sind. Und es liegt bei jeder dieser Formeln wieder die Gefahr nahe, auf einen Irrweg abzuführen, weßhalb es für das Leben der Kirche seinen Segen hat, daß hierin die Gegensätze als Warnung vor demselben einander gegenüberstehen. Kann und soll nun nicht speciell auch hier die calvinische Ansicht der lutherischen zu einer relativen Ergänzung dienen durch die Betonung der andern Seite im sacramentalen Geheimniß? Die lutherische Kirche hat Recht, auf die volle Wirklichkeit des Leiblichen im Leibe Christi Gewicht zu legen; aber können wir das Unterschiedliche der himmlischen, verklärten Leiblichkeit von der irdischen, materiellen am Ende anders bezeichnen, als daß wir sie der Kraft vergleichen im Unterschied vom schweren Stoffe? Die lutherische Kirche hat Recht, auf die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle Gewicht zu legen, und sie bedient sich hierzu in sehr geeigneter Weise der Formel „in, mit und unter", weil dieselbe das Verhältniß der vollkommenen Einigung ohne Aufhebung des einen oder anderen Theiles am annähernbsten ausspricht; aber ist mit dieser Immanenz in Brod und Wein das Verbleiben im Himmel ausgeschlossen, da der Himmel doch nicht irdisch-räumlich und meßbar von uns entfernt ist, sondern vielmehr die ganze Erde umfängt und durchdringt, ihr immanent ist, wie die Idee der Wirklichkeit, nur da aber auf Erden zur wirklichen Offenbarung kommt, wo der Rapport mit demselben durch heilige Kraft eröffnet wird? Die lutherische Kirche hat ferner Recht, auf den wirklichen Genuß von Christi Leib und Blut mit dem Munde Gewicht zu legen; aber da dieß Genießen doch nicht in kapernaitischer Weise (unter Zermalmung mit den leiblichen Zähnen), sondern in geistlicher Weise geschehen, so wie auch nicht dem äußerlich sinnlichen, sondern dem inwendigen, geistlichen Menschen sich mittheilen soll, wird im Wesentlichen das Gleiche nicht auch durch jene Annahme ausgesagt, wornach in dem Momente

des sinnlichen Genusses von Brod und Wein von dem verklärten Leibe Christi eine heilige Gnadenkraft eindringend in unser Inneres ausgeht? Die lutherische Kirche hat endlich Recht, darauf Gewicht zu legen, daß der unwürdig Genießende sich das heilige Abendmahl zum Gericht esse und trinke; aber ist dieses Gericht durch die calvinische Ansicht ausgeschlossen, da doch auch bei der Verkündigung des Evangeliums, wobei keine sacramentale, geistleibliche Mittheilung besteht, Christus den Einen ein Geruch des Todes zum Tode, den Andern ein Geruch des Lebens zum Leben wird?

Wir sehen hieraus, daß der Lehrunterschied der beiden Schwesterkirchen im heiligen Abendmahl nur sehr relativer Art ist. Im Wesen besteht Uebereinstimmung. Und die Abweichung hat ihren Grund nur darin, daß die vom Gemüth ausgehende Anschauung die Gegensätze bestimmter in ihrer Einheit auffaßt und die Bedeutung des Leiblichen nachdrücklicher betont, hingegen die vom Verstande, der seiner Natur nach scheidet, ausgehende Anschauung die Gegensätze in der Einheit getrennter hält und das Sinnliche ins Geistige zu verflüchtigen geneigt ist.

Was sollen wir aus diesem Grunde nun dazu sagen, wenn Lutheraner es mit ihrem confessionellen Gewissen nicht meinen vereinigen zu können, daß sie Reformirten das heilige Abendmahl reichen oder dasselbe mit ihnen genießen, die Einen überhaupt nicht, die Andern nur dann, wenn die Reformirten dasselbe im Sinne der lutherischen Lehre empfangen zu wollen erklären? — Man sucht diese confessionelle Engherzigkeit auf verschiedene Weise zu rechtfertigen. „Die Abendmahlsgemeinschaft", sagt man, „hat von je als Zeichen der Kirchengemeinschaft gegolten. Kirchengemeinschaft hat zu ihrer Voraussetzung Glaubensgemeinschaft. Glaubensgemeinschaft aber haben wir mit den Reformirten nicht, indem dieselben über das Abendmahl abweichend von uns denken. Deßhalb können wir auch nicht Abendmahls-

gemeinschaft mit ihnen pflegen." Aber hat es denn mit dieser Schlußfolgerung seine volle Richtigkeit? Schon der erste Satz kann nicht so unbedingt als allgemeine Voraussetzung zu Grunde gelegt werden; denn die Stellung der Confessionen zu einander in unserer Zeit ist eine wesentlich andere als die der Kirche zu den ketzerischen Secten in den ersten Jahrhunderten, und seit der Reformation hat nicht ausschließlich nur die strenge Praxis bestanden. Auch gibt es eine sacramentale Gastfreundschaft, wobei noch nicht wirkliche Kirchengemeinschaft zu bestehen braucht. Aber abgesehen davon, ist denn, wie oben vorausgesetzt wird, Glaubensgemeinschaft identisch mit buchstäblicher Uebereinstimmung in allen dogmatischen Feststellungen? Gibt es denn nicht auch eine Einheit im Geiste des Glaubens bei dogmatischen Abweichungen, und ist dieß nicht die wahre Einheit? (Eph. 4, 3.) Bestehen denn lutherische und reformirte Kirche bloß als Gegensätze innerhalb der christlichen Kirche? Wissen wir nicht auch von einer evangelisch-protestantischen Kirche, innerhalb welcher die lutherische und reformirte Kirche Glaubensgemeinschaft mit einander haben? Und ist diese Glaubensgemeinschaft nicht eine eben das Wesen betreffende, eine das Wesentliche in Wahrheit umfassende — wie wir solches oben bezüglich des Abendmahls als des confessionellen Hauptlehrpunctes speciell erwiesen haben? Von der Idee der Glaubensgemeinschaft aus die Abendmahlsgemeinschaft der lutherischen und reformirten Kirche als Glaubensverleugnung zu verwerfen, ist deßhalb kein Grund vorhanden, am wenigsten da, wo sie bloß die Bedeutung sacramentaler Gastfreundschaft hat. Selbst dann wäre kein Grund dazu vorhanden, wenn lutherische und reformirte Kirche innerhalb der Einen evangelischen wie „rechtgläubige" und „irrgläubige" nebeneinander ständen, da doch immerhin der Eine Geist des gemeinsamen evangelischen Glaubens beide durchweht. Noch weniger aber ist es der Fall, wenn der Ge-

gensatz von Wahrheit und Irrthum zwischen ihnen nur ein relativer ist und zugleich das Verhältniß einer relativen Ergänzung zwischen beiden besteht.

Noch grundloser ist freilich die Argumentation Anderer, welche deßhalb mit der reformirten Kirche keine Abendmahlsgemeinschaft pflegen wollen, weil dieselbe überhaupt kein Abendmahl habe, weil sich reformirtes und lutherisches Abendmahl zu einander verhalten wie ein „Bissen Brod und Trunk Wein" zu „Leib und Blut Christi". Dieß ist nicht mehr bloß confessionelle Engherzigkeit, dieß ist confessionelle Lieblosigkeit und Verblendung. Warum soll doch das Abendmahl der reformirten Kirche nicht wirkliches Sacrament seyn? Weil sie eine falsche dogmatische Ansicht damit verbindet? Warum aber hindert diese falsche dogmatische Ansicht nicht auch die Wirklichkeit und Gültigkeit der reformirten Taufe, und müßte nicht consequenterweise auch die Taufgemeinschaft mit der reformirten Kirche aufgegeben werden, womit sie für unchristlicher als irgendwelche Ketzerei erklärt würde? — Ja, ist jene Ansicht denn auch nur lutherisch gedacht? Eben nach der Ansicht der lutherischen Kirche hängt ja die Wirklichkeit des Sacraments nicht von der persönlichen Ansicht, Gesinnung und Würdigkeit des Consecrirenden, sondern von der treuen, schriftgemäßen Verwaltung ab, und die Wirklichkeit des Empfangs von Leib und Blut Christi nicht von der Ansicht und Gesinnung des Hinzutretenden, sondern nur von dem schriftmäßigen Genusse der geweihten Elemente. So weit aber der allgemeine Sinn der Kirche hierbei in Betracht kommt, in welchem sie das Sacrament verwaltet, will denn nicht auch die reformirte Kirche so gut als die lutherische hierbei Christi Auftrag vollziehen? Und sie thut es im Glauben an den wahren, lebendigen Christus, auf den sie ihr Heil gründet und von dem sie speciell im Abendmahl Versiegelung desselben nach seiner Verheißung erwartet. Ja, selbst wenn die reformirte Kirche die dogmatische Ansicht

hätte (wie nur ihr einer Reformator Zwingli sie aufgestellt), daß Christus im Abendmahl seinen Leib und sein Blut nicht real mittheile, gibt sich denn Christus Jedem nach der Weise seiner dogmatischen Meinung, den Zwinglianern zwinglisch, den Calvinisten calvinisch, den Lutheranern lutherisch ꝛc.? — Wohin führt jene Annahme! Die reformirte Kirche verwaltet das heilige Abendmahl auf Grund und in der Weise von Christi Einsetzung: so theilt sich Christus auch im reformirten Abendmahl so mit, wie es bei Einsetzung desselben sein Sinn und Wille gewesen, d. h. er theilt darin seinen Leib und sein Blut mit, wie er es verheißen hat. Und selbst die Würdigkeit des Genusses, so wie der daran geknüpfte Segen ist nicht von der dogmatischen Ansicht abhängig. Abhängig ist er nur vom Glauben. Aber ist Glaube identisch mit dogmatischer Erkenntniß? Glaube ist ein Leben des Gemüths, kein bloßes Vorstellen des Verstandes. Nöthig ist zu einem gesegneten Empfang nur Eines: Verlangen des Herzens nach Christi sündenvergebender Gnadenmittheilung mit Zuversicht zum Worte seiner Verheißung — mehr nicht, selbst dieß nicht, daß man diese Gnadenmittheilung für eine von der sonstigen verschiedene halte. In jenem zuversichtlichen Verlangen liegt wohl auch eine Erkenntniß, die nämlich, daß im heiligen Abendmahle dem Sünder die versöhnende Gnade Christi zu Theil werde; aber unwesentlich ist dabei, wie sich der Genießende das Wesen dieser Mittheilung vorstelle. Die richtige, tiefere dogmatische Ansicht ist gut, namentlich sofern sie im Gemüth ein noch lebendigeres Sehnen zu wecken vermag; aber nöthig zum Empfang des Segens an sich ist sie nicht. Und du, der du in so ängstlicher Sorge dein Gewissen nicht durch den Mitgenuß eines Reformirten beflecken willst, wisse, daß eben diese deine lieblose dogmatische Scrupulosität dich am gesegneten Genusse hindert, und daß du hingegen großen Segen davon haben würdest, wenn du mit deinem Bruder, den du im Irrthum

befangen meinst, der aber doch mit dir denselben Herrn bekennt und dieselbe Gnade sucht, in demüthiger Liebe an Einem Altare zum Mahl des Herrn hinzutreten würdest!

Zwischen den evangelischen Schwesterkirchen, der lutherischen und reformirten, kann Abendmahlsgemeinschaft also in wahrem, heiligen Sinne bestehen, weil beide wahrhaft Eins sind im Glauben an den Einen Herrn. Die Abendmahlsgemeinschaft derselben aber erweitert sich naturgemäß zur allgemeinen Kirchengemeinschaft. Denn eben die Lehre vom heiligen Abendmahl ist es, worin die Lehrunterschiede beider Kirchen ihre Spitze haben, so daß, wenn die Verschiedenheit hierin nicht trennt, Lehrgemeinschaft überhaupt möglich ist. Und zum Andern bildet die Abendmahlsfeier den Höhepunct des gottesdienstlichen Lebens, so daß, wenn hier Trennung nicht seyn muß, für Cultusgemeinschaft überhaupt die Möglichkeit besteht. Wo aber Lehr- und Cultusgemeinschaft, da ist auch kirchenregimentliche Einheit ausführbar. Union überhaupt verwerfen und sie, wo sie auftritt, als Secte behandeln, ist demnach unevangelisch, so lutherisches Vielen erscheint. Wesentlich offenbart sich die geistliche Freiheit und innere Lebendigkeit unserer Kirche darin, daß sie ihren Bestand nicht auf Uebereinstimmung in allen einzelnen Lehrpuncten gründet (wie die katholische Kirche nach ihrem leiblichen Charakter mit der Unterwerfung unter ihre Auctorität auch unbedingte Annahme aller ihrer einzelnen Lehrsätze fordert), sondern daß sie in ihrer Gemeinschaft von der Einheit im Evangelisch-Centralen ausgeht und von da der Einheit im Peripherischen zustrebt. Darauf beruht das Wesen der evangelischen Union.

Wenn wir aber hiermit die Möglichkeit einer Union zwischen der lutherischen und reformirten Kirche in der Gegenwart erwiesen haben, so sind wir doch keineswegs gemeint, hiermit zugleich auch die Nothwendigkeit einer durchgängigen Verwirklichung derselben aus-

sprechen zu wollen. Vielmehr müssen wir hierfür auf unsere obigen Sätze zurückverweisen, wornach die Bewahrung der Confession in gesondertem Bestande auch zwischen Lutheranern und Reformirten in der Gegenwart noch ihre hohe Wichtigkeit hat. Wie unstatthaft, selbst nachtheilig eine geflissentlich herbeigeführte Union zwischen völlig getrennten reformirten und lutherischen Ländern, wie z. B. Schweiz und Deutschland wäre, darauf ist oben schon hingewiesen worden. Etwas anders stellt sich die Sache innerhalb Deutschlands selbst. Theils nämlich trägt die reformirte Kirche in Deutschland überhaupt nicht den entschieden reformirten Typus, sondern ist größtentheils durch eine Verschmelzung des reformirten Princips mit dem Melanchthonianismus der lutherischen Kirche entstanden, so daß ihr Gegensatz zur lutherischen Kirche hierdurch von vornherein gemildert erscheint; theils aber sind sich in Deutschland die einzelnen Staaten verschiedener Confession durch ihre politische Lage im äußeren Leben bereits mehr genähert, was zugleich innerlich näher bringt und so eine kirchliche Einigung vorbereitet. Hier sind mithin die innern und äußern Verhältnisse einer engeren Verbindung und beziehungsweisen Verschmelzung der beiden kirchlichen Richtungen günstiger. Dennoch können wir auch hieraus noch nicht die Forderung einer Union für ganz Deutschland herleiten. Im Gegentheil wir müssen im Interesse der Kirche lebhaft wünschen, daß es dazu noch nicht komme. Denn wenn in allen Theilen Deutschlands, welches vermöge der oben aufgezeigten Verwandtschaft der deutschen Volkseigenthümlichkeit mit dem lutherischen Lehr- und Lebenstypus zum vorzugsweisen Träger der lutherischen Individualität bestimmt ist, die Union vollzogen würde, wo könnte (außer im scandinavischen Norden) das lutherische Princip sich frei in seiner Eigenthümlichkeit entfalten? Und welch ein Nachtheil wäre es für das Gesammtleben der Kirche, wenn, bevor die wahre höhere Einheit allseitig gefunden, diese die innere

Lebendigkeit, Tiefe und Freiheit der Kirche in besondere Pflege nehmende Individualität ihr Wesen nicht zu reiner Ausprägung bringen könnte! Es kann nur ein Gewinn für den reichen, vielseitigen Aufbau der evangelischen Kirche in Deutschland seyn, wenn seine rein lutherischen Provinzen, in welchen reformirte Gemeinden bloß sporadisch bestehen, im Kreise ihres innern Lebens ihre Eigenthümlichkeit selbständig pflegen und ausbilden. Ein Gleiches gilt in seinem Maße auch von den reformirten Theilen unseres Vaterlandes.

Aber ebenso müssen wir es andererseits für eine falsche Richtung des Confessionalismus erklären, wenn man auch da, sey es in einzelnen Gemeinden oder ganzen Provinzen, gegen die Anbahnung der Union sich sträuben will, wo die besondern geschichtlichen oder localen Verhältnisse ein irgend welches Maß der Annäherung und Einigung als etwas Naturgemäßes und Wünschenswerthes nahe legen. Der innerste Grund dieser neuerlich zumal im Lutherthum sich geltend machenden Ausschließlichkeit ist Mangel an confessioneller Demuth und Liebe. Die Demuth steht an, in jeder Abweichung des Andern von der eignen Ansicht sogleich baaren Irrthum anzunehmen, sondern sie denkt an mögliche Einseitigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der eignen Erkenntniß und hofft von dem Andern, wenn sie im Wesentlichen mit ihm Eins ist, durch die Verbindung mit ihm vielmehr einen Segen empfangen zu können. Die Liebe aber schaut auf die Wege Gottes und ist, wo diese es fordern, auch zu Opfern bereit. Nun sind es aber Wege göttlicher Führung, wenn (wie in Preußen) die Schwesterkirchen unter Einem weltlichen Regiment so vereinigt werden, daß für sie, die in allem Uebrigen verbunden sind, auch Eine höchste kirchliche Leitung als das Naturgemäße sich darstellt. Und es sind Wege göttlicher Führung, wenn (wie in Baden, Rheinpfalz 2c.) die Schwesterkirchen in Einer Provinz und in denselben Städten nebeneinander leben

und durch jahrhundertlange Theilnahme an allen übrigen Lebensverhältnissen auch in ihren kirchlichen Anschauungen sich so sehr genähert haben, daß ihnen die Differenzen gegen die Einheit gering erscheinen und sie im Liebesdrang des Glaubens (wie es in Baden bei Gründung der Union zum großen Theil der Fall gewesen), nicht im Indifferentismus des Unglaubens, die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes und kirchlichen Lebens wünschen. Doch wird freilich allerdings auch nur dann die an die Einigung geknüpfte Beschränkung der eigenen confessionellen Individualität gerechtfertigt erscheinen, wenn sie wirklich nicht ein Werk des Unglaubens, sondern des Glaubens ist, d. h. wenn zwei Forderungen vereint zu solchem Schritte drängen: die äußere Forderung der bestehenden gemeindlichen Verhältnisse und die innere Forderung der brüderlichen Liebe.

Im Allgemeinen werden es nun zwei Formen seyn, in welchen die Annäherung und Einigung der beiden Schwesterkirchen sich vollziehen kann. Die innigste Verbindung wird da gefordert erscheinen, wo die beiden Schwesterkirchen entweder seit lange in den gleichen Landestheilen oder Städten vereinigt nebeneinander leben, oder wo neue Gemeinden aus Gliedern der beiden Confessionen in der Gegenwart sich bilden. Wenn hier der gesonderte Fortbestand oder Neubestand auf Grund der äußeren Verhältnisse und des innern überwiegenden Dranges nach Vereinigung als ein Mangel empfunden wird, so kann eine irgend welche äußere Verbindung der beiden Confessionen nicht genügen, sondern diesem Bedürfniß entspricht nur die Gemeinsamkeit des ganzen kirchlichen Lebens: Gemeinsamkeit der Lehre, des Gottesdienstes, der Verfassung, der Sitte und der übrigen kirchlichen Beziehungen — d. h. wirkliche Union.

Das erste Erforderniß, wie bei Union überhaupt, so speciell innerhalb der evangelischen Kirche, die auf die Lehre

das Hauptgewicht legt, ist: Feststellung der gemeinsamen Lehre. Dabei kann verschieden zu Werke gegangen werden. Man sieht entweder von den bisherigen Bekenntnißgrundlagen der Kirchen völlig ab und vereinigt sich — die äußerste Schranke für den evangelischen Charakter einer kirchlichen Gemeinschaft — bloß über der heiligen Schrift als höchsten Norm und Quelle für den kirchlichen Glauben, ohne über ihren Inhalt selbst etwas aufstellen zu wollen. Dieses bloß formale Bekenntniß aber bietet keine zureichende Unionsgrundlage. Denn einestheils ist dasselbe eine entweder ungläubige oder hochmüthige Abstraction von der ganzen bisherigen Geistes- und Glaubensarbeit der Kirche, somit nicht ein Fortschritt zu höherer Erkenntniß, sondern ein Rückschritt zu den bloßen Anfängen der Kirche; anderntheils ist es unbedingte Freigebung der Subjectivität, da eine Norm, über deren Inhalt man nichts aufzustellen vermag, auch nicht als Schranke für Uebergriffe der Subjectivität gebraucht werden kann. Und wie verträgt sich Solches mit dem Charakter positiver Objectivität, der jedem wirklichen Gemeinleben eignet?

Ein zweiter Weg ist, daß man die Symbole der beiden Confessionen in ihrer bisherigen Auctorität als Lehrnorm belasse und sich zu dem, was beiden gemein ist, zu ihrem consensus, als zur gemeinsamen Lehre der vereinigten Kirchen, bekenne, bezüglich der Lehrgegensätze aber, als welche nicht das Wesen des evangelischen Glaubens betreffen, der individuellen Richtung der Einzelnen freien Raum gewähre und nur die feindliche Bekämpfung der entgegenstehenden Lehrmeinung ausschließe. Dieser Weg ist ein naturgemäßer. Ist er auch nicht unbedingt als Fortschritt in der Entwickelung des kirchlichen Lebens zu bezeichnen, so doch noch weniger als Rückschritt, sondern die Kirche verbleibt hierbei auf der bisherigen Stufe ihrer Entwickelung, aber sie hebt die andere Seite ihres gegenwärtigen Bestandes hervor, nämlich die Seite

der Einheit, ohne Tilgung der Unterschiede, wogegen die confessionellen Kirchen den Unterschied gegen die Einheit in den Vordergrund stellen, ohne diese selbst zu leugnen. Hieraus erhellt, wie unbegründet die Annahme mancher Lutheraner ist, daß die Theilnahme des Unirten am lutherischen Abendmahl und die des Lutheraners am unirten für einen „Uebertritt in eine andere Kirche" zu achten sey. Dieß ist nicht einmal beim vollen, factischen Eintritt in die unirte Kirche oder beim Rückgang aus dieser in die confessionelle der Fall. Der Lutheraner gibt in der auf dem consensus stehenden Union seinen lutherischen Typus nicht nothwendig auf, sondern er geht nur aus dem Separatbestand der lutherischen Kirche in ihren Unionsbestand mit der reformirten über. Und dieß kann er thun, wenn ihm die Einheit beider Confessionen höher steht, als ihre Unterschiede.

Als dritte Möglichkeit endlich liegt vor, daß die vereinigten Confessionen ein neues gemeinsames Symbol aufstellen, errichtet auf der Grundlage der bisherigen Bekenntnisse — (wogegen ein unbedingt neues Symbol nicht eine unirte, sondern eine völlig neue Kirche begründen würde, was außer den Bereich unserer vorliegenden Betrachtung fällt). Und auch da ist wieder ein doppelter Weg möglich. Entweder nämlich stellt das Symbol sehr allgemeine Bestimmungen auf, damit unter demselben als unter einem weiten Mantel die verschiedensten Richtungen der evangelischen Kirche Platz finden mögen. Je allgemeiner aber diese Bestimmungen sind und je mehr sie den Gewinn der bisher errungenen Glaubenseinsicht der Kirche bei Seite liegen lassen, desto größer ist die Verwandtschaft dieses Weges mit jenem erstgenannten, den wir als absoluten Rückschritt bezeichnet haben. Oder das neue Symbol — welches freilich, um diesen Namen in Wahrheit zu tragen, aus dem wirklichen Gemeindebewußtseyn der Gegenwart entsprungen seyn müßte — stellt Bestimmungen auf, welche den Gewinn der ganzen bisherigen Arbeit kirchlichen Strebens und con-

fessionellen Kampfes lebendig in sich tragen und in einem höheren, einheitlichen Ausdruck zusammenfassen. Und hier ist zu sagen: je mehr in demselben die Gegensätze theils zu vollem Rechte bestehen, theils zu wahrer, innerer Einheit aufgenommen sind, desto mehr ist solche Union eine annähernde Verwirklichung des Endziels der Kirche und bezeichnet somit einen wesentlichen Fortschritt in ihrer gegenwärtigen Entwickelung.

An die Gemeinsamkeit der Lehre schließt sich mit Nothwendigkeit die Gemeinsamkeit des Cultus, der Verfassung und der Sitte. Und hierfür gelten die gleichen Grundsätze. Aufgabe ist, die Vorzüge beider Confessionen möglichst zu verbinden und ihre Mängel dagegen fern zu halten, hierbei aber das Neue aus Einem Geiste des Glaubens zu Einem harmonischen Ganzen erwachsen zu lassen. Da nun, nach unserer obigen Darstellung, die Vorzüge der lutherischen Kirche nach Seite der Lehre und des Cultus, die der reformirten nach Seite der Verfassung und Sitte liegen, so wird eine Union um so vollkommener werden, je mehr in Lehre und Cultus der lutherische, in Verfassung und Sitte der reformirte Typus nicht allein herrscht, aber vorherrscht, beschränkt durch den ergänzenden Gegensatz der Schwesterkirche.

Legen wir diesen Maßstab an unsere bestehenden Unionen, so müssen wir sagen: es fehlt noch viel, daß sie eine Darstellung der wahren Union seyen. Nur schwache Ansätze dazu sind gemacht; ja einzelne tragen ein ziemlich latitudinaristisches Gepräge. Im Allgemeinen beschränken sie sich auf den consensus mit Freigebung der individuellen Richtung in den gegensätzlichen Puncten und verharren insofern auf der Stufe der bisherigen Lehr- und Lebensentwickelung der Kirche. Aber auch hier sind sie von wesentlicher Bedeutung und von wirklichem Segen für die Gegenwart und Zukunft der Kirche. Sie sind es einmal schon durch den Sinn und Geist, der sie hervorgerufen. Denn es ist

ungerecht, die Unionen der Gegenwart ohne Weiteres als Erzeugnisse des Unglaubens charakterisiren zu wollen. Wenngleich wir allerdings in ihnen vielfältig den Einflüssen desselben begegnen, so lehrt uns doch wiederum ein tieferer Blick in die neuere Geschichte, daß sie nicht weniger in innigem Zusammenhang mit der Glaubensbewegung der Gegenwart stehen, ja zum Theil recht eigentlich aus der neu erwachenden Liebe zu den positiven Grundwahrheiten des christlichen Glaubens erwachsen sind. Der später hervorgetretene Confessionalismus, welcher auf die gleiche Quelle zurückzuführen, hat dann nur die andere Seite des kirchlichen Glaubenslebens in Pflege genommen. Bekundet sich in diesem der Ernst der Treue, der des Glaubens Kind ist, so in jenem die Demuth der Liebe, welche gewißlich keine unedlere Tochter des Glaubens zu nennen. Nicht bloß die confessionelle Treue, welche die eigene Individualität für den reichen und allseitigen Ausbau der Gesammtkirche rein fortbildet, geht in den Wegen Gottes und hat eine Verheißung, sondern auch die confessionelle Liebe, welche auf Grund des Gemeindebedürfnisses um der Einigung im Wesentlichen willen gern zu Opfern im Unwesentlichen bereit ist. Und weit entfernt, daß wir solche Unionen in einzelnen Gemeinden wie ganzen Provinzen als „Nothstände" beklagten, deren man sich baldmöglichst müsse zu entledigen suchen, erkennen wir darin vielmehr Liebeswerke des Glaubens, deren Pflege uns befohlen ist. Sind aber sonach die bestehenden Unionen schon um des Grundes willen, aus dem sie entsprungen, zu ehren, so überdieß noch um des Zieles willen, dem sie zustreben. Denn obwohl sie von der wahren Union selbst noch fern sind, so hat sich doch in ihnen der Geist, welcher die schließliche Union bilden wird, einmal wirklich erhoben und in Bewegung gesetzt, um rastlos vorwärts zu schreiten. Und das Endziel der Entwickelung der Kirche steht nun nicht mehr bloß als abstracte Forderung in dem Bewußtseyn der

Christenheit, sondern in wirklichen Anfängen zugleich vor Augen als factische Erklärung, daß auf der Einheit im Wesentlichen ein größeres Gewicht liege, als auf den Gegensätzen in Unwesentlichem, als ernste Warnung, daß man sich in Pflege der confessionellen Eigenthümlichkeit nicht überstürze, noch zu gehässiger Feindschaft fortreißen lasse, und als eindringende Mahnung, die Einigkeit im Geist zu halten durch das Band des Friedens.

Doch nicht überall wird zwischen den nebeneinander stehenden Schwesterkirchen das Bedürfniß einer solchen vollständigen Einigung sich kund geben. Wo dieselben bloß unter Einem weltlichen Regiment vereinigt sind, nach ganzen Provinzen aber gesondert bestehen, da ist theils äußerlich keine Verschmelzung gefordert, theils wird sich, weil nicht die Gelegenheit, sich in einander einzuleben, gegeben ist, ein inneres Verlangen darnach weniger bilden. Doch aber hat es für das von der wesentlichen Einheit der beiden evangelischen Kirchen durchdrungene Gemüth etwas Unbefriedigendes, daß die Glieder derselben, während sie Ein Regiment in allem Uebrigen verbindet, in kirchlichen Dingen völlig geschieden seyen. Hier ist die Vereinigung unter Einer gemischten obersten evangelischen Kirchenbehörde, also eine bloße kirchenregimentliche Einigung, wobei die confessionellen Eigenthümlichkeiten in den Gemeinden selbst unverändert fortbestehen, hier ist Conföderation an ihrem Orte. Wenn von beiden Seiten der innere Trieb und ernste Wille brüderlichen Sinnes vorhanden ist, so ist solche Conföderation in Segen ausführbar. Ja selbst die unirte Kirche kann als selbständiges Glied, weil als besondere Lebensgestaltung evangelischen Wesens, in diesen Bund eintreten, und sie wird dann den schönen Beruf darin überkommen, als Mittlerin zwischen den Gegensätzen ein immer tieferes gegenseitiges Verständniß der beiden Schwesterkirchen herbeizuführen. Aber freilich wird sie diesen Beruf nur dann wirklich erfüllen können, wenn ebenso sie selbst die

fortbestehende Berechtigung der confessionellen Typen, als die mit ihr verbundenen confessionellen Kirchen die Union in ihrer absoluten Bedeutung für die Zukunft und in ihrer relativen für die Gegenwart aufrichtig anerkennen.

Ueberhaupt müssen wir es als eine für das Gedeihen der evangelischen Kirche besonders segensreiche göttliche Führung ansehen, daß in ihrem Schooße und in unserem lieben deutschen Vaterlande die verschiedenen Formen des confessionellen Lebens: abgeschlossene Confession, Conföderation und Union, theils in ganzen Provinzen, theils in einzelnen Gemeinden sich allmählich herausgebildet und festgestellt haben. Nur gehört zur vollen Verwirklichung dieses Segens ein Zweifaches. Erstlich müssen alle diese verschiedenen Gestaltungen der evangelischen Kirche sich als ein solidarisches Ganzes nach außen betrachten: wie im Kampfe wider alle antichristlichen Bewegungen der Zeit, so auch da, wo es gilt, den vollen, kräftigen Bestand der Einen evangelischen Kirche gegen die Uebergriffe und Anfeindungen der römischen Hierarchie zu wahren. Das Zweite aber ist, daß sie sich mit dem bloßen ruhigen Nebeneinanderbestehen nicht begnügen, sondern die innere Einheit des evangelischen Geistes theils durch fortgehenden geistigen Austausch, durch aufrichtige gegenseitige Theilnahme und mannichfaltige brüderliche Handreichung bewähren, theils aber auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens zu gemeinsamer Arbeit für den allgemeinen Aufbau der evangelischen Kirche sich verbinden und das, was allen gemeinsam ist, zu einem immer festeren allgemeinen Band ausbilden, worin die innere Einheit auch äußere Wirklichkeit gewinne. Wenn die evangelische Kirche auf diesem Wege, den sie bereits mit Segen betreten, fortgeht, so wird sie dadurch ebenso ihr eigenes geistliches Leben am gesündesten pflegen, als auch am naturgemäßesten ihrerseits das künftige Werk der allgemeinen Union vorbereiten.

### γ) Allgemeine Union.

Ferner noch als die Union der lutherischen und reformirten Kirche zu Einem evangelischen Ganzen steht die Union der katholischen und evangelischen Kirche zu Einem christlichen Ganzen. Eine nothwendige Voraussetzung dafür ist, daß vorher die Schwesterkirche der römischen, die griechische, aus der Erstarrung, in welcher sie sich noch befindet, zum Leben erweckt worden und in den Kreis des allgemeinen kirchlichen Verkehrs eingetreten sey. Ihr treues Festhalten an den altchristlichen Lebensformen und die größere Keuschheit ihrer Verleiblichung birgt für sie einen Segen in sich, der ihr nicht wird verloren gehen, und befähigt sie speciell für die Aufgabe, eine Annäherung zwischen der evangelischen und katholischen Kirche zu vermitteln. Freilich werden dem erst große Völkerbewegungen vorausgehen müssen (auf welche übrigens so manche Anzeichen im Osten vorausverkündend hinweisen). Eine zweite Voraussetzung aber, damit eine allgemeine Union zu Stande kommen könne, ist die, daß sich die Menschheit zu einer großen Völkerfamilie fortgebildet habe, worin die confessionellen Richtungen die lebendigste, allseitigste Wechselwirkung auf einander üben. Auch zur Erreichung dieses Zieles sehen wir in der Gegenwart manche bedeutsame Schritte geschehen.

Doch dieß sind nur äußere Bedingungen, wodurch der Entwickelungsgang der Kirche an den Gang der allgemeinen Geschichte der Menschheit geknüpft ist, die mit der Geschichte der Kirche dem Einen Ziel der Vollendung des Reiches Gottes hienieden entgegengeht. Die Union selbst aber muß aus dem eignen innern Leben der Kirche hervorwachsen. Und dieß kann nur dadurch geschehen, daß der Geist einer höheren Einheit sämmtliche Confessionen versöhnend durchdringt. Dieser Geist ist der Geist der johanneischen Lehr- und Lebensanschauung. Er hat in der apostolischen Kirche den Gegensatz der jakobisch-petrinischen und der paulinischen Glaubensrichtung überwunden, indem

er beide in sich einigte. Jene erstere Richtung ist sodann später in der katholischen Kirche zur völligeren, aber auch einseitigen und theilweise in Irrthum und Sünde abgewichenen Ausprägung gekommen, diese in der evangelischen Kirche. Die wahre Union kann deßhalb auch am Ende wie am Anfang nur durch jene versöhnende höhere Einheit der johanneischen Richtung bewerkstelligt werden. Hierin voranzugehen, ist aber vor Allem die evangelische und innerhalb derselben wieder, vermöge ihrer den Gegensatz des Sinnlichen und Rationalen in der Innerlichkeit des Gemüths relativ aufhebenden Individualität, die lutherische Kirche berufen. Der katholischen Kirche, obwohl sie sich die allgemeine κατ᾽ ἐξοχὴν nennt, liegt Solches fern, weil sie in der Aeußerlichkeit ihres Strebens diese Allgemeinheit auf die Grenzen ihres sichtbaren Kirchenbereiches beschränkt. Hingegen die evangelische Kirche ist durch die Freiheit und Innerlichkeit ihres Standpunctes auf eine viel größere Weitherzigkeit, ich möchte sagen: Hochherzigkeit in kirchlichen Dingen gewiesen. Sie sollte einerseits immer mehr Ernst machen mit dem apostolischen Grundsatze: „Alles ist euer," d. h. sie sollte Alles, was wahrhaft christlich und soweit es solches ist, es seyen Wahrheiten, Persönlichkeiten oder Lebensordnungen, auch wenn es in andern Confessionen hervortritt, als zugleich ihr, wenigstens im Geiste, zugehörig betrachten. Andererseits aber sollte sie immer lebendiger von der Ueberzeugung sich durchdringen lassen, daß ihre Individualität nicht die ausschließliche sey, und sollte in dieser Demuth, ohne ihre Individualität aufzugeben, sondern von ihr aus, sie reinigend und heiligend, immer tiefer nach jener innersten Mitte vorzudringen sich bemühen, von welcher aus die schließliche Einheit ihre Wirklichkeit gewinnen wird.

Zu dieser confessionellen Annäherung und Anbahnung einer schließlichen Union ergehen auch von außen her die dringendsten Aufforderungen. Denn die wachsende Macht

des Antichristenthums, welches klug genug nicht bloß ins christliche, sondern selbst ins confessionelle Gewand sich zu kleiden weiß, wie soll sie anders gebrochen werden, als dadurch, daß die Confessionen, den innern Zwist beilegend, mit vereinten Kräften den Kampf gegen den gemeinsamen äußeren Feind aufnehmen?

Freilich wird es im Laufe der natürlichen Entwickelung der Kirche immerhin zu nicht mehr als zu allgemeinen, den Boden bereitenden Vermittelungen und zu einzelnen, einen vorläufigen Kern bildenden innern Anbahnungen der schließlichen allgemeinen Union kommen. Denn die wahre Einigung erblüht nur aus der Wurzel der wahren brüderlichen Liebe; aber — können wir nach der bisherigen Erfahrung Anderes erwarten, als daß die Selbstsucht auch bis ans Ende in der Kirche eine Herrschaft über die Gemüther üben werde? Es bedarf des unmittelbaren, übernatürlichen Eingreifens einer höhern Macht, um die mehr denn bloß individuell getrennten, um die zugleich durch sündlichen Widerspruch geschiedenen Theile der Kirche zu Einem lebendigen Ganzen wieder zu verbinden. Doch jene vorausgehenden Anbahnungen sind nöthig, damit alsdann das übernatürlich begründete Werk seine natürliche Anknüpfung finde in der innern Bereitung der Seelen und in der äußern Verbindung der Völker.

Diese besondere göttliche Machtwirkung wird nach dem Worte der Verheißung die seyn, daß Christus der Herr in Herrlichkeit wiederkommen und sein Reich hienieden aufrichten wird, um den Sieg seiner Kirche über die Welt thatsächlich zu offenbaren. In jener Zeit irdischen Friedens wird die Kirche wirklich als Ein Reich des Glaubens in brüderlicher Liebe bestehen, und die einzelnen Confessionen werden nicht mehr äußerlich von einander getrennt seyn, sondern in organischer Weise mit ihrer Eigenthümlichkeit sich zur Darstellung der Einen Kirche ergänzen. Es wird in dieser wahrhaft allgemeinen Kirche das wahrste, freieste,

idealste Geistesleben mit einem reichen, gegliederten, festen Leibesleben nach allen Seiten ihres Bestandes sich durchdringen. Und hierzu wird ebenso die katholische Kirche ihr die feste Basis und äußere Fülle bieten, als die reformirte Kirche ihr die geistige Schärfe, die lutherische die innere Lebendigkeit und Freiheit zueignen. Wie in Christi Persönlichkeit alle Individualitäten der Menschenkinder zu idealer Einheit und harmonischer Schönheit geeinigt sind, so auch wird die Kirche, sein Bild widerstrahlend, den in reichgegliederter, harmonischer Fülle bestehenden, im reinen Lichte der Liebe leuchtenden und zu geistlicher Herrlichkeit sich entfaltenden Leib Christi hienieden darstellen. Dann ist in Wahrheit erfüllt, was Er, der Herr, während seines Wandels im Fleische verheißen hat: „und wird Eine Heerde und Ein Hirte werden."

---

2.

# Cyrus der Große.

## Eine Erörterung der Frage, ob Cyrus, der Gründer des medo-persischen Reichs, in der That nicht mit dem Kores der heiligen Schrift, dem Wohlthäter der Juden, ein und derselbe sey.

Von

Fr. Wilhelm Schultz,

Licentiaten und Privatdocenten an der Universität Berlin.

---

Während es bisher immer für eine ausgemachte Thatsache galt, daß der aus dem Herodot und auch sonst hinlänglich bekannte Cyrus nicht bloß die persische Monarchie gegründet habe, sondern auch als der Kores der heiligen Schrift der Anfänger eines neuen jüdischen Staates gewesen sey, hat man sich in den letzten Jahren veranlaßt gesehen, auch an dieser Annahme zu rütteln und dem vielgerühmten Perserhelden seine Ehren zu schmälern. Ganz unerwarteterweise ist dießmal der Versuch des Umsturzes zuerst in England von einem Herzog ausgegangen, nämlich von Herrn George Duke of Manchester, der in seinem Buche: the times of Daniel. 1845, seine fleißigen und gelehrten Untersuchungen besonders über diesen Gegenstand ausdehnte. Sodann hat der Herr Prof. Ebrard im 3. Hefte dieser Zeitschrift vom Jahre 1847 die Resultate des Herzogs nicht bloß anempfohlen, sondern auch theilweise neu begründen zu können gemeint. Und endlich hat der Herr Diakonus Wetzke dieselben in einem eigenen kleinen Buche über Cyrus

von 1850 noch allgemeiner zu verbreiten gesucht. Man nahm nämlich besonders Anstoß daran, daß nach Daniel nicht Cyrus als Sieger über Nebukadnezar und seine Nachkommen, sondern vielmehr Darius als Eroberer Babylons aufzutreten scheine; man wußte, daß ein Darius Hystaspis nach der Vulgärgeschichte Babylon erobert habe, und schloß alsbald, daß Daniel mit seinem Darius den Darius Hystaspis meine und mit ihm den eigentlichen Anfang des medo-persischen Reiches setze. So mußten denn natürlich die Chaldäer, die nach der Bibel unmittelbar vor diesem Darius Babylon inne hatten, identisch seyn mit den Persern, die es nach der Vulgärgeschichte bis auf Darius Hystaspis beherrschten; das Volk der Chaldäer durfte kein anderes seyn, als das der Perser; ihre Könige Nebukadnezar I. und II. und Evilmerodach mußten den Königen der Perser, Cyrus, Kambyses und Smerdis, aufs genaueste entsprechen, und der Kores der heiligen Schrift, der erst nach der Eroberung Babylons den Juden die Erlaubniß der Rückkehr gab, er mußte — versteht sich von selber — nach jenem Darius Hystaspis gelebt haben, konnte nicht der bekannte Cyrus, der Gründer der persischen Monarchie, sondern nur ein Unterkönig der spätern persischen Regenten seyn.

Zu neu und überraschend aber ist diese Ansicht, als daß sie so ohne Weiteres hingenommen werden könnte. Der Herzog scheint sich auch selber von vornherein auf vielseitigen Widerspruch gefaßt gemacht zu haben. Gleich in der Vorrede sagt er mit Ernesti: Es ist ein Fall von seltenem Glücke, mit Jemandem zusammenzutreffen, der gesonnen ist, Vorurtheile aufzugeben, und der den Willen oder gar den Muth hat, die Meinungen Anderer zuzulassen. I unfortunately, fügt er dann hinzu, can appropriate this language in its full force; for my doubts begin at that point of ancient history, which all others have assumed as estabished. Wenn sich der Herzog freilich damit zugleich über jeden Widerspruch zu trösten sucht, als

ob er besonders in Vorurtheilen seinen Grund haben werde, so thut man doch in der That sehr wohl daran, das Alte nicht eher fortzuwerfen, als bis man sich vorr der Vorzüglichkeit des Neuen hinlänglich überzeugt hat. Bedenken muß es doch auf jeden Fall erregen, daß achtzehn Jahrhunderte von Anfang bis zu Ende Alle in gleicher Weise über einen und denselben Punct geirrt haben sollen, über einen Punct, der keineswegs unbeachtet geblieben ist, sondern den die gelehrtesten Männer zu allen Zeiten, Josephus, Cl. Ptolemäus und Eusebius schon unter den Aelteren und Calvisius, Scaliger, Petavius, Uscher, Prideaux, des Vignoles und Hartmann außer vielen Anderen unter den Neuern, aufs sorgfältigste erörtert haben. Ebrard will dem zwar vorbeugen und meint, eigentlich habe nur der Eine Josephus geirrt; dem seyen dann alle Kirchenväter gefolgt und nur dadurch sey der Irrthum so eingewurzelt und durch alle Zeiten constant geworden: — die Quellenschriften redeten, wenn sie von Griechen herrührten, nur von Cyrus und den Persern, wenn sie chaldäischen Ursprungs wären, nur von Nebukadnezar und den Chaldäern, so daß man, ohne sich von Josephus bevormunden zu lassen, beide leicht in eins zusammenbringen könne. Damit wird man sich aber wenig beruhigen können; Eusebius und viele Andere nach ihm haben doch offenbar nicht bloß die Meinung des Josephus, sondern auch die Nachrichten des Chaldäers Berosus und der Andern vor Augen gehabt.

Es wird daher vor Allem eine genauere Prüfung der Quellen selber am Orte, ja unerläßlich nöthig seyn. Möchte es auch vom Prof. Ebrard etwas zuviel behauptet sein, die Untersuchung des Herzogs liefere ein Resultat von solcher Bedeutung und Wichtigkeit, daß, wenn dasselbe Anerkennung finde, dadurch eine Revolution in der Geschichtsforschung der ältesten Zeit hervorgerufen werde, nicht minder groß als die Revolution, welche Copernikus in der Astronomie hervorbrachte: — so kann sich doch allerdings der

Historiker die Aufgabe nicht erlassen, die Sache möglichst weit ins Reine zu bringen, und die theologische Forschung auf dem Gebiete der biblischen Geschichte kaum ein interessanteres Feld finden, als hier, wo die Nachrichten der Israeliten mit den Nachrichten anderer Völker so eng in einander greifen und sich gegenseitig entweder bestätigen oder zweifelhaft machen. Möchte nur eben so wenig das Recht der Vulgärgeschichte gegen das der heiligen, wie das der heiligen gegen jenes der Vulgärgeschichte gekränkt werden! Der Herzog hat den Versuch gemacht, „wie weit man komme, wenn man vorerst einmal die Chronologie der heiligen Schrift für sich behandele, ohne sogleich im voraus Vergleichungen mit der Profangeschichte einzumengen, und dann erst die letztere mit in Rechnung ziehe", und Ebrard hat keinen Anstand genommen, diese Methode als eine sehr vorzügliche und wahrhaft wissenschaftliche anzuerkennen. Wissenschaftlicher aber noch wird man ohne Zweifel verfahren und jeden Verdacht auf Vorurtheil beim Herzog selber vermeiden, wenn man der Vulgärgeschichte eine eben so selbständige Behandlung zu Theil werden läßt, wie der biblischen Geschichte, und erstere eben so wenig allzu abhängig von letzterer macht, als über dieselbe herrschen läßt, sondern vielmehr das nicht von selber Uebereinstimmende als nicht übereinstimmend anerkennt. Hier soll darum zunächst allein von den außerbiblischen Nachrichten, dann von der heiligen Schrift selber die Rede seyn und zuletzt eine Vergleichung beider gegeben werden, und zwar jedesmal nach den drei Puncten, die für den vorliegenden Gegenstand in Betracht kommen, nach dem, was die Chaldäer, was das Verhältniß der Chaldäer und Perser zu einander, und zuletzt, was die Perser selbst betrifft.

## I.

Die Chaldäer also zuerst treten bei den Schriftstellern, welche sich näher auf sie einlassen, unmittelbar

nach dem Untergange Assurs, des ersten bedeutenderen Weltreiches in Asien, auf dem Schauplatze der Geschichte auf. Bis dahin sind sie in einer größern oder geringern Abhängigkeit von den Assyrern gehalten worden. Denn werden auch Nabonassar und dann Markokampad, der Jes. 39, 1. Merodach und 2 Kön. 22, 12. Berodach genannt wird, mit vielen Andern als Könige Babylons aufgeführt, so haben doch die assyrischen Könige Phul, Theglath-Phalasar, Salmanassar, Sennacherib und Asserhaddon ohne Zweifel eine Oberhoheit über dieselben ausgeübt, und ebenso deren schwächere Nachfolger Samuges und Sarakus. Nabopolassar, der darnach die Herrschaft über Babylon erwarb, hatte daher nicht Babel von babylonischen Königen zu erobern, sondern vielmehr von dem König Assyriens zu befreien. Und das bestätigt denn auch Alexander Polyhistor im Chronikon des Eusebius ganz ausdrücklich. In der Ausgabe von Scaliger (S. 38.) heißt es nämlich vom Nabopolassar a), daß er zum Astyages von Medien geschickt und dessen Tochter Amüitte für seinen Sohn Nabuchodonosor zur Gemahlin genommen, dann daß er, als Feldherr von Sarakus ausgesandt, gegen Sarakus selbst nach Ninive zu Felde gezogen sey; Sarakus habe sich aus Furcht mit der Königsburg verbrannt, und er, der Vater des Nabuchodonosor, habe die Herrschaft über die Chaldäer überkommen. Ebenso heißt es im armenischen Chronikon des Eusebius nach Aucher: p. 22. „Hic exercitum Astyagi Medo, familiae

a) *Τοῦτον ὁ Πολυΐστωρ Ἀλέξανδρος Σαρδανάπαλον καλεῖ πέμψαντα πρὸς Ἀστυάγην, σατράπην Μηδείας, καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ Ἀμυΐτην λαβόντα νύμφην εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ναβουχοδονόσορ· οὗτος στρατηγὸς ὑπὸ Σάρακος, τοῦ Χαλδαίων βασιλέως, σταλεὶς κατὰ τοῦ αὐτοῦ Σάρακος εἰς Νίνον ἐπιστρατεύσας, οὗ τὴν ἔφοδον πτοηθεὶς ὁ Σάρακος ἑαυτὸν σὺν τοῖς βασιλείοις ἐνέπρησεν· καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν Χαλδαίων παρέλαβεν ὁ αὐτὸς Ναβοπολάσαρος, ὁ τοῦ Ναβουχοδονοσόρου πατήρ.*

principi ac satrapae, auxilio misit, ut Amuhean, Astyagis filiam, Nabucodrossoro, filio suo, uxorem daret."

Ferner unterjochte Nabopolassar nicht etwa die alten Babylonier, unter die Herrschaft irgend eines anderen Volksstammes, sondern kräftigte und vergrößerte vielmehr ihre Macht. Ebrard behauptet zwar vom Nabopolassar und seinem Sohne (S. 665.): „Sie waren nicht Babylonier, sondern Chaldäer. Dieser ursprünglich armenische Stamm war (Jes. 23, 13.) von den Assyrern nach Babylon verpflanzt worden und bildete hier eine eigene Kaste . . . Wer waren aber diese Chaldäer? . . . Die Sprache der Chaldäer, die uns noch in wenigen Eigennamen erhalten ist, war ein medo-persischer Dialekt." Was aber zunächst die Unterscheidung der Chaldäer von den Babyloniern angeht, so erwähnt Xenophon (Cyrop. III, 2. §. 7. 12.) allerdings ein Volk der Chaldäer in den Bergen Armeniens, an der Grenze der Assyrer, und findet ebendaselbst dieß Volk bei seiner Rückkehr von Kunaxa (Anab. IV, 3. §. 4. V, 5. §. 9. VII, 8. §. 14.). Allein daraus darf man doch noch nicht schließen, daß die Chaldäer aus jener Gegend erst in Babylonien eingedrungen seyen und Babel erobert haben. Nur das möchte man vermuthen, daß die Chaldäer früher in jenen Landschaften am Euphrat und Tigris weit verbreitet gewesen seyen, zumal da sich auch das אוּר כַּשְׂדִּים 1 Mos. 11, 28. in Mesopotamien und אֶרֶץ כַּשְׂדִּים Ezech. 1, 3. am Chaboras in der Gegend Mesopotamiens findet. Mag auch Dikäarch bei Stephan von Byzanz zu *Χαλδαῖος* erzählen: Einer von den Nachkommen des Ninus, *Χαλδαῖος* genannt, habe Babel gegründet, „*ἅπαντας εἰς ταύτην συναγαγὼν τοὺς καλουμένους Χαλδαίους*", und mag man auch noch Anderes für jene Meinung vorbringen, wie Gesenius in seinem Commentar zu Jesaias 23, 13., dennoch behauptet Leo (Lehrbuch der Universalgesch. I. S. 99.) wohl nicht mit Unrecht von allen diesen Gründen: „sie erscheinen doch bei näherer Prüfung nicht standhaltend. Die Chasdim, mit denen wir es

hier zu thun haben, sind von jeher in Babylonien und bis in die oberen Theile Mesopotamiens zu Hause." Daß man sich auf Jes. 23, 13. ganz mit Unrecht berufen hat, hat schon Hupfeld (de rebus Assyriorum p. 15. etc.) und dann Delitzsch (Commentar zum Habakuk, Einl. S. XXI.) zur Genüge dargethan. Was sodann die Sprache der Chaldäer betrifft, so behauptet der Herzog von einigen Eigennamen, daß sie eine persische Endung hätten; auch Bel sey ein persischer Gott und in „Mesech" liege der Name der persischen Gottheit Schech. Zunächst könnte es ja aber auch recht gut seyn, wenn man von 1 Mos. 10. absieht, daß die Chaldäer zum indogermanischen Stamm gehört hätten, ohne daß sie darum mit den Persern identisch zu seyn brauchten. Von Bel sodann hätte doch wahrlich nicht die Rede seyn sollen. Und wenn Ebrard außerdem noch beifügt, die Namen der Beamten seyen ebenfalls persischen Ursprungs, אחשדרפנים und פחה, so macht Leo mit Recht gegen eine solche Argumentation überhaupt geltend: „wir Deutsche sind doch darum noch keine Römer, weil das Oberhaupt unseres Reiches Kaiser hieß, und keine Juden, weil einige dieser Kaiser den Namen Joseph führten." Daß die babylonischen Königsnamen übrigens gar nicht so unsemitisch sind, hat Ideler im Handbuch der Chronologie I. S. 200. Not. gezeigt. — Ebrard hat indeß noch etwas Anderes, worauf er ganz besondern Nachdruck legt (S. 674.): „Nach der gewöhnlichen, hergebrachten Anschauung der Geschichte jener Reiche ist es geradezu unbegreiflich, sowohl wie persische Sculptur nach Ninive, als wie ninivitische nach Persepolis gekommen seyn sollte. Schon vor der Gründung des persischen Reiches soll ja — sey es Nabopolassar von Babylon, sey es Cyaxares von Medien, seyen es beide mit einander — Ninive zerstört haben. Jener Nabopolassar, welcher Ninive einnimmt, ist Cyrus selbst, und er nimmt Ninive nicht als Eroberer, sondern als Usurpator, als assyrischer Feldherr. Nun wird es ganz begreiflich, daß Cyrus bei der Erbauung von Perse-

polis Formen ninivitischer Sculptur anwandte. Das assyrische und das persische Reich liegen nicht mehr um Jahrhunderte auseinander, sondern berühren sich aufs engste. — So erklären sich dann auch die Negergestalten auf den Ruinen von Chorsabad. Vor Kambyses kamen jene Gegenden in keine Berührung mit Afrika; — (führen nicht viele Spuren auf eine chuschitische Colonie in Assur?) — War aber Cyrus der Usurpator (nicht der Zerstörer) von Ninive, so läßt sich eine productiv-friedliche Thätigkeit seiner und seines Sohnes in Ninive wohl denken." Prof. Ebrard ist hier aber wohl allzu flüchtig verfahren; sonst würde er doch auf jeden Fall gemerkt haben, er setze zuerst, um die gewöhnliche Anschauung der Geschichte als unhaltbar darzustellen, etwas voraus, nämlich daß Nabopolassar Ninive gänzlich zerstört habe, was er dann, um seine Auffassung zu empfehlen, wieder leugnen müsse. Hat Nabopolassar Ninive nicht gänzlich zerstört, wie er das annehmen muß und wie es auch nach den Berichten angenommen werden kann, nun so konnten ja auch noch die Perser in der Folgezeit ihre Kunstwerke dort errichten; was brauchte er es selber zu thun?

Nicht die alten Babylonier also wurden von Nabopolassar einem neuen Geschlechte unterworfen, sondern Nabopolassar's Geschlecht vielmehr wurde durch ein anderes der Herrschaft beraubt. Schon Nabopolassar's Sohn, Nabuchodonosor, der berühmteste der chaldäischen Könige, scheint den künftigen Sturz geahnt zu haben. Abydenus führt nämlich im Chronikon des Eusebius (ed. Scal. p. 41.) eine Erzählung des Megasthenes von ihm an, wonach er einst im ekstatischen Zustande ausgerufen habe: *ἐγὼ Ναβουχοδρόσορος, ὦ Βαβυλώνιοι, τὴν μέλλουσαν ὑμῖν προαγγέλλω συμφορήν.* Und gleich nach Nebukadnezar's Tode fing sich das zu erfüllen an, was er vorhergesehen hatte. Gleich nach seiner Weissagung, erzählt Megasthenes weiter, verschwand er, und sein Sohn Evilmalurdüchos wurde Kö-

nig. Neriglissar, der Schwager, aber tödtete letzteren und hinterließ dann den Labassoaraskos. Und als auch der auf gewaltsame Weise sterben mußte, bezeichnete er den Nabannodochos als König. Diesem aber schenkte Cyrus, nachdem er Babylon eingenommen hatte, die Hegemonie Karmaniens. Ebenso zählt Berosus (Ios. c. Ap. 1, 20.) die Reihe der Nachfolger Nebukadnezar's auf und fügt dann über den Nabonnidus hinzu: *οὔσης δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ἔτει, προςεξεληλυθὼς Κῦρος ἐκ τῆς Περσίδος μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ καταστρεψάμενος τὴν λοιπὴν Ἀσίαν πᾶσαν ὥρμησεν ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας.* Mit welchem Rechte also behauptet doch Ebrard, daß, so Viele von dem chaldäischen Reiche reden, von dem persischen schweigen, und so Viele vom persischen reden, vom chaldäischen schweigen? Das steht doch zunächst fest: haben sich die Geschichtschreiber über die chaldäische und persische Geschichte geirrt, so hat sich nicht erst Josephus geirrt, sondern schon der chaldäische Priester Berosus selbst, der zur Zeit Alexander's des Großen lebte, und Abydenus ebenfalls, der bald nachher die Geschichte schrieb.

Aber sonderbar ist es doch, sagt Ebrard, daß Herodot vom Nabopolassar und Nebukadnezar nichts weiß. Vielleicht haben sich also Berosus und Abydenus in der That getäuscht, als sie Herodot's Geschichte der Perser nicht für die ihrer Chaldäer, sondern für die eines andern Volkes ansahen. Oder findet sich bei Herodot dennoch etwas von jenen chaldäischen Königen? Schreitet denn seine Erzählung etwa von den Assyrern sogleich zu den Persern fort, wie die jener von den Assyrern zu den Chaldäern? „Während die Assyrer", heißt es bei ihm, I, 95., „an 520 Jahre über das obere Asien herrschten, fingen zuerst die Meder an, von ihnen abzufallen, und nach diesen thaten dann auch die andern Völker dasselbe, wie die Meder." Dann redet er von den einzelnen Kriegen, die zwischen den einzelnen Völkern Asiens geführt wurden, und erwähnt dieselbe Er-

oberung Ninive's, deren oben Alexander Polyhistor Erwähnung gethan hat, und nach welcher dort Nabopolassar die Herrschaft der Chaldäer begründete. Cyaxares und die Meder, erzählt Herodot, hätten, sobald sie das Joch der Scythen abgeschüttelt, die Stadt Ninive eingenommen, und dann fügt er die denkwürdigen Worte bei: *καὶ τοὺς Ἀσσυρίους ὑποχειρίους ἐποιήσαντο πλὴν τῆς Βαβυλωνίης μοίρης*, als wollte er dasselbe andeuten, was Alexander Polyhistor auseinandergesetzt hat, daß die Meder mit den Babyloniern nicht Feindseligkeit, sondern Bündniß und Freundschaft gepflegt hätten. Darauf fangen auch nach dem Herodot die Babylonier erst selbst mächtig zu werden an, und zwar unter zweien Labyneti und der Gemahlin des ersteren, der Nitokris.

Erst nach der Regierung des zweiten Labynetus, erst da gründet Cyrus die Herrschaft der Perser in Babylonien. Er brachte dann natürlich die alten Babylonier unter die Herrschaft eines neuen Stammes, den Norden unter die Herrschaft des Südens. Denn das Vaterland der Perser lag nach Herodot gegen Süden, in jener Gegend, in welcher sich hinter den rauhen Bergen des persischen Meerbusens, um die Ufer des Cyrus und Araxes, zwei große Ebenen ausbreiten und mitten im Gebirge Dörfer, Gärten, Fruchtbäume und Weinberge dem Wanderer darbieten. Es erhellt, Herodot hat keineswegs dieß südlichere Volk mit den Chaldäern, die nördlich am Euphrat wohnten, für ein und dasselbe halten können.

Endlich blieben die Babylonier immer diesem Einen Volke der Perser unterworfen, wurden sie nicht etwa mit den Persern von einem neuen von Neuem unterjocht? Denn obwohl die Perser und Meder, nach dem Tode des Kambyses und der Ermordung des Pseudo-Smerdis, unter Darius Hystaspis das abgefallene Babel noch einmal erobern mußten, eroberten sie es doch nicht als Feinde der

rechtmäßigen königlichen Familie, sondern als Vertreter ihrer Rechte.

Sollte man also nicht vielmehr geneigt seyn, die Chaldäer statt in den Persern des Herodot, in seinen Babyloniern unter den beiden Labyneti wiederzufinden? Allerdings würde man dann annehmen müssen, daß Herodot im Ganzen wenig von den Chaldäern mitgetheilt habe. Aber was hat das auch Anstößiges? Zeigt sich Herodot nicht fast durchgängig unbekannt mit der älteren Geschichte Asiens? Von der älteren Geschichte Assyriens weiß er z. B. fast gar nichts zu erzählen, und was er davon erzählt, ist meistens irrthümlich. Die 520 Jahre wenigstens, die er der Herrschaft der Assyrer beilegt, scheinen nur errathen zu seyn. Da Agron, der Sohn des Ninus, etwa um 1224 v. Chr. die Herrschaft der Herakliden auf dem lydischen Throne eröffnete, durfte Ninus selber, als der Vater, nur ein klein wenig früher das assyrische Reich gegründet haben (cf. Hupfeld, de rebus Assyr. p. 23—27). An zwei Orten freilich (1, 106. u. 184.) verspricht Herodot etwas Genaueres über die Assyrer, aber nirgends gibt er es, und wohl mit Recht glaubt Vossius (hist. Gr. p. 16.), daß er nie etwas darüber gegeben habe. Aliter si esset, sagt er, puto, veterum quisquam meminisset. Nam et scriptoris magnitudo atque antiquitas, argumenti nobilitas, illud omnino merebantur. Wohl mit Recht behauptet auch des Vignoles (Chronologie de l'hist. S. II. p. 182.): Certes, si Herodote est le père de l'histoire, comme mille écrivains l'ont appellé après Ciceron, ce n'est pas assurément de l'histoire d'Assyrie. Ou c'est une fille, qu'il a laissée dans son enfance, et que d'autres ont pris la peine d'élèver.

Allerdings, wollte man die Labyneti für die chaldäischen Könige des Berosus halten, dann würde man sich auch zunächst erst mit den Namen auseinandersetzen müssen. Bisher hat man freilich fast wenig Anstoß daran genommen, eine und dieselbe Person unter verschiedenen Namen bei ver-

schiedenen Schriftstellern wiederfinden zu sollen. Am weitesten sind hier leider gerade der Herzog, Ebrard und Wetzke gegangen, die doch gerade Andere wegen dieses Fehlers so bitter tadeln. Während sie von einem ganz richtigen Gesichtspuncte aus voraussetzen, wer in der heiligen Schrift Darius genannt werde, heiße am wahrscheinlichsten in der Vulgärgeschichte auch so, scheuen sie sich nicht; zu behaupten, der in der Bibel Nebukadnezar genannt werde, heiße bei den Griechen Cyrus und Kambyses, der in der heiligen Schrift nur unter dem Namen Evilmerodach vorkomme, führe bei den Griechen immer den Namen Pseudo-Smerdis. Aufs allerstärkste wird aber hier durchweg gegen eine solche Willkürlichkeit angekämpft werden müssen, durch welche Alle Alles aus den Erzählungen der Alten zu machen im Stande sind. Wenn man es sich auch leicht vorstellen kann, daß ein Schriftsteller, namentlich aus einer fremden Nation, einige Buchstaben eines Namens entweder nicht recht verstanden, oder nach seinem Sprachidiom verändert habe, so ist es doch durchaus nicht denkbar, daß ein und derselbe König mit einem und demselben Namen von den Einen bald so, von den Andern bald anders genannt seyn sollte. Es ist wahr, von manchen Königen werden uns zwei ganz verschiedene Namen genannt. Cyrus z. B. soll eigentlich Agradatos geheißen haben. Aber das wird ja auch nicht in Abrede gestellt, daß Könige als Könige sich zuweilen anders nannten, als sie vordem geheißen, oder auch wohl zwei verschiedene Namen zugleich führten. Das nur muß aufs entschiedenste geleugnet werden, daß ein und derselbe Mann von dem einen Volke nur Nebukadnezar, von dem andern nur Cyrus sollte genannt seyn. Dagegen ist uns gerade Cyrus der stärkste Beweis. Denn obwohl er, wie gesagt, noch einen andern Namen hatte, wird er doch von den verschiedensten Völkern immer nur mit dem Einen Namen Cyrus benannt. Und wendet man ein, daß ja doch auch die Mederkönige vor Cyrus von Herodot ganz anders genannt

werden, als von Ktesias, so haben die neueren Forschungen es ziemlich gewiß gemacht, daß Ktesias eine ganz andere Regentenreihe aufzähle, als Herodot. — Nun sind ja aber die Namen des Herodot und des Berosus gar nicht so verschieden. Zwischen dem letzten des Berosus, dem Nabonnidos, und dem letzten Labynetos leuchtet die Namensähnlichkeit von selbst ein; nur die ersten Buchstaben, N und L, sind gewechselt, Buchstaben, die, wie in Letzar und Netzar, Nabu und Labu oder Labo und Nabo, gar oft mit einander zu wechseln pflegen. Größer könnte die Verschiedenheit zwischen Nabuchodonosar und Labynetus erscheinen, wenn man diese beide zusammenstellen wollte; aber sie ist es in der That nicht. Scaliger hat in der emend. temporum p. 577. c. die Reihe einiger chaldäischen Wörter aufgestellt, aus denen ihre Eigennamen gebildet zu seyn pflegten. Man sieht darunter Letzar, Retzar, Netzar, Schetzar, Nergal, Belti, Bel. Auch Nabuchodonosar wird also ein zusammengesetztes Wort seyn, so daß es eigentlich zwei Namen enthält. Der erste nun, Nabu, ist in Laby bewahrt. Der zweite aber, Netzar, konnte auf diese Weise leicht weggelassen oder in netos verstümmelt werden. Diese letzten Silben finden sich ja zudem auch nicht bloß bei Herodot, sondern auch bei andern Schriftstellern anders geschrieben. Im chaldäischen Original wurde der Name, so viel sich aus dem Kanon des Ptolemäus schließen läßt, Nabo-kol-letzar geschrieben, d. h. Mercurii Dei princeps; 2 Kön. 24, 1. 10. 11. ist er Nabo-kad-netzar geschrieben, woraus Berosus und Josephus Nabuchodonosor gebildet haben; Jer. 21, 2. 7. 22, 25. heißt er Nabukadretzar, welcher Aussprache Megasthenes und Strabo gefolgt sind.

Allerdings möchte es endlich Bedenken erregen, daß Herodot doch nicht von so vielen chaldäischen Königen redet, wie Berosus, sondern nur den Hauptanfänger mit dem Letzten dieser Dynastie erwähne, und noch dazu beide unrichtigerweise in das Verhältniß von Vater und Sohn bringe. Wiederum konnte es sich aber doch auch leicht ereignen, daß

dem Herodot diejenigen zwischen beiden, die wenige Jahre, ja kaum wenige Monate regierten, entweder wirklich unbekannt blieben, oder doch der Erwähnung nicht werth däuchten. Von vornherein ist es zudem wahrscheinlich, daß auch Nabonned bei Berosus, obwohl er bloß ein Babylonier heißt, durch Verwandtschaft der Königsfamilie nahe stand und daher leicht als ein Sohn des Nebukadnezar in späterer Zeit gelten konnte. Daß er gerade zum Throne bestimmt wurde, läßt so etwas voraussetzen. Außerdem paßt alles das, was Herodot 1, 185, von der Nitokris erzählt, zu gut auf die Frau des Nebukadnezar nach Berosus, die eben so unternehmend und eben so bedeutend für die Vergrößerung Babylons war. Auf keinen Fall steht nach alle dem etwas im Wege, die chaldäischen Könige vielmehr in den Labyneti des Herodot, als in seinen Persern wiederzufinden, und Chaldäer und Perser können sehr wohl als verschiedene Völker erscheinen. Ob sie es aber auch müssen? Eine Zusammenstellung der chaldäischen und persischen Könige im Einzelnen wird über ihr Verhältniß genügende Auskunft geben.

---

Um die Chaldäer und Perser also einmal miteinander zusammenzustellen, so bemächtigte sich nach jenem oben citirten Fragment des Alexander Polyhistor Nabopolassar allerdings mit Gewalt Babyloniens, und zwar, wie es scheint, durch medisches Bündniß unterstützt. Ebenso hatte Cyrus, als er Babylon angriff, medische Truppen schon längst mit den seinigen verbunden. Leicht aber läßt es sich nachweisen, daß Nabopolassar nicht Babylon, sondern Ninive erobert, und daß andererseits Cyrus nicht mit Ninive, sondern gerade umgekehrt mit Babel zu thun gehabt habe. Nabopolassar führte ja sein Heer keineswegs gegen Babylon, sondern zur Befreiung Babylons gegen Ninive. Denn es waltet da durchaus ein Irrthum ob, wenn Professor Ebrard behauptet (S. 664.): „Nun erzählt aber Alexander Polyhistor (im Chron. des Euf. S. 59.) vom Nabopalassar dieselbe Ge-

schichte. Er sey assyrischer Feldherr gewesen und habe den Thron usurpirt und dann Babel erobert." Alex. Polyhistor erzählt nur die Eroberung der Stadt Ninive (*κατὰ τοῦ αὐτοῦ Σάρακος εἰς Νῖνον ἐπιστρατεύσας*). Und Abydenus sagt ganz in Uebereinstimmung mit ihm (chron. Eus. ed. Aucher. p. 26.): „post quem Saracus in Assyrios regnavit, et quum compertum habuisset multitudinem barbarorum maximam e mari exisse, ut impetum faceret, Busalossorum ducem confestim Babylonem misit. Ille autem, consilio rebellionis inito, Amuhean, Astyagis Medi, familiae principis, filiam, Nabuchodrossoro suo filio uxorem despondit. Ac deinde protinus discedens accelerat aggredi Ninum, id est, urbem Ninive. Cum autem de his omnibus certior est factus Saracus rex, concremavit regiam aulam Evoriti. Nabuchodrossorus vero accipiens regni imperium valido muro Babylonem cinxit." Hätte doch Wetzke diesen Irrthum lieber aufgedeckt, statt auf die Eroberung Babels durch Nabopolassar so großes Gewicht zu legen und noch andere Consequenzen daraus zu ziehen! Außerdem ist Nabopolassar zwar ebenfalls, wie Cyrus, mit den Medern verbunden, aber doch in einer ganz andern Weise. Allerdings wie Nabopolassar mit Astyages ein Bündniß durch eine Ehe zu Stande brachte, die er zwar nicht selbst, aber doch sein Sohn Nabuchodonosor einging, so heirathete auch Cyrus nach Ktesias (fragm. ed. Lion. p. 7.), sey es die Tochter oder sey es die Enkelin des Astyages, die fast denselben Namen führte, wie jene beim Alexander Polyhistor, nämlich „Amytis". Aber während Nabopolassar im Vertrauen auf die Freundschaft mit dem Astyages einen Krieg unternahm, setzte Cyrus trotz der Freundschaft mit demselben seinen Krieg fort; denn Cyrus bekämpfte die Babylonier als die Bundesgenossen des Astyages, als die, welche sich mit den Lydern verbunden hatten, ihm Hülfe zu bringen. Endlich möchte man durch die Geschichte der Heirathen selbst

mehr davon abgerathen, als darauf geführt werden, den Nabopolassar mit dem Cyrus zu identificiren. Denn gesetzt, Polyhistor meinte dieselbe Tochter des Astyages, von der Ktesias redet, so hat also Cyrus nach Ktesias, der vermeintliche Nabopolassar, der Vater, eine und dieselbe Frau geheirathet, die Nebukadnezar, der Sohn, nach Polyhistor geheirathet haben soll. Jeder sieht, daß so nothwendig der eine oder der andere Bericht falsch seyn müßte.

Nun ist Nabopolassar sowohl selbst von Assyrien ausgegangen, um sich zum König Babyloniens zu machen, als er auch seine Thaten in Assyrien ausgeführt hat, so viel von ihm erzählt werden. Ebenso, behauptet Wetzke, sey Cyrus von Assyrien her und von der Zerstörung Ninive's nach Babylon gekommen. Herodot erzähle nämlich zuerst, wie theils Krösus besiegt, theils die kleinasiatischen Griechen unterworfen wurden, und fahre dann (1, 177.) so fort: „Wie nun Harpagus Niederasien verheerte, so that Cyrus selbst ein Gleiches mit Oberasien, wo er ein Volk nach dem andern überwältigte und keines überging. Als er sich das Meiste von den nach der See zu liegenden Ländern unterworfen hatte, griff er die Assyrer an. Unter vielen andern großen Städten war die berühmteste und mächtigste Babylon, wo auch nach der Verwüstung der Stadt Ninus (Ninive) die königliche Residenz angelegt wurde" (S. 56.). „Herodot", sagt er, „läßt ihn von Persien und Medien ausgehen, stellt ihn dann als Eroberer von Lydien dar und deutet an, daß er vor der Bezwingung Babylons Ninive erobert, daß er also von Assyrien aus den Umsturz des babylonischen Reichs bewerkstelligt habe" (S. 57.). Aber wer sieht nicht, daß Hr. Wetzke hier abermals in einem Irrthum befangen ist, daß Herodot keine andere Zerstörung Ninive's als die von ihm vorher erwähnte durch Cyaxares andeutet? Wer sieht nicht gerade hier recht deutlich, daß Nabopolassar, der jene schon längst geschehene Zerstörung veranlaßte, ein ganz Anderer seyn muß, als Cyrus, der die Stadt als schon längst

zerstört vorfindet? Ebrard führt zwar nichts desto weniger an (S. 670.), ein gewisser Amynthas behaupte, daß Ninive von Cyrus erobert worden sey. Wer kann aber auf eine so unsichere Behauptung eines so unsichern Schriftstellers etwas geben, wenn sie wirklich so ohne Weiteres ausgesprochen ist? Prof. Ebrard erwähnt auch, um eine Aehnlichkeit zwischen Nebukadnezar I. (Nabopolassar) und Cyrus nachzuweisen, nach Diodorus Sic. habe Cyrus die hängenden Gärten in Babel erbaut, nach Berosus jener Nebukadnezar (d. h. Nabopolassar). Berosus aber läßt sie nicht vom Nabopolassar (Nebukadnezar I.), sondern von dem eigentlichen Nebukadnezar (Nebukadnezar II.) erbaut seyn, der nach Ebrard nicht dem Cyrus, sondern dem Kambyses entspricht. Und Diodorus erzählt fast in wörtlicher Uebereinstimmung mit dem Berosus (2, 10.), der sogenannte hängende Garten neben der Burg sey nicht ein Werk der Semiramis gewesen, sondern eines spätern assyrischen (babylonischen) Königs. Dieser habe, wie man sagte, einer Nebenfrau zu Liebe, einer gebornen Perserin, welche die Gebirgsauen vermißte, durch eine künstliche Anpflanzung die Eigenthümlichkeit des persischen Bodens nachahmen wollen. Bei Berosus ist nämlich diese Frau die des Nebukadnezar.

So stimmt denn auch das, was sonst noch von den Unternehmungen des Einen und des Andern mitgetheilt wird, gar wenig überein. Vom Nabopolassar erzählt Berosus (Ios. c. Ap. I, 19.). „Als Nabolassaros (Eusebius scheint noch das richtigere Nabopolassaros gelesen zu haben) hörte, daß der angestellte Satrap in Aegypten und in den Oertern Cölesyriens und Phöniciens abgefallen wäre, so schickte er, nicht selbst mehr im Stande, sich Gefahren zu unterziehen, seinen Sohn gegen denselben ab: *συστήσας τῷ υἱῷ Ναβουχοδονοσόρῳ ὄντι ἔτι ἐν ἡλικίᾳ μέρη τινὰ τῆς δυνάμεως. Συμμίξας δὲ Ναβουχοδονόσορος τῷ ἀποστάτῃ καὶ παραταξάμενος αὐτοῦ τε ἐκυρίευσεν καὶ τὴν χώραν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τὴν αὐτοῦ βασιλείαν ἐποίησεν.* Seinem Va-

ter Nabolassaros aber begegnete es, daß er um die Zeit gerade krank wurde und in der Stadt der Babylonier sein Leben endete." Cyrus dagegen faßte zwar auch den Plan, und zwar in eigener Person das Heer gegen die Aegyptier zu führen (Herod. 1, 153.), er faßte aber diesen Plan nicht allein schon im Anfang seiner Regierung, nicht gegen das Ende derselben, wie Nabopolassar, sondern er gab ihn auch bald wieder auf. Er griff vielmehr die nördlichen Völkerstämme an, als die südlichen Aegyptier, und zwar besonders die Massageten, und so starb er denn nicht daheim, wie Nabopolassar, sondern er wurde draußen im Felde von der Massagetenkönigin Tomyris getödtet und verstümmelt. Oder wollte etwa Jemand den Xenophon vorziehen, nach dessen Darstellung in der Cyropädie Cyrus ruhig daheim auf seinem Lager hinscheidet? Aber Wetzke hat selber der Berufung darauf entsagt. Da er nämlich zugeben muß, daß Xenophon's Cyrus im Uebrigen dem Nabopolassar nicht entspreche, so hat er ausführlich genug (S. 63—83.), aber eben so überflüssig zu zeigen versucht, der Cyrus des Xenophon sey nicht derselbe wie der des Herodot, sondern er gehöre einer spätern Zeit an, und er vielmehr sey der Kores der h. Schrift.

In Betreff des Nebukadnezar sodann möchte man aus den oben citirten Worten: „συστήσας τῷ υἱῷ Ναβουχοδονοσόρῳ ὄντι ἔτι ἐν ἡλικίᾳ μέρη τινὰ τῆς δυνάμεως", schließen, daß ihn sein Vater noch bei seinen Lebzeiten an der königlichen Macht habe Theil nehmen lassen; jenes „καὶ τὴν χώραν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τὴν αὐτοῦ (auch αὑτοῦ geschrieben) βασιλείαν ἐποίησεν" würde auch dafür sprechen. Doch mag das noch auf sich beruhen; des Vignoles meint (a. a. O. II. S. 425.), die Sache auch anders verstehen zu können. Wichtiger ist es zunächst, ihn in seinen Feldzügen mit dem Kambyses zu vergleichen. Nicht allein Josephus berichtet darüber aus den tyrischen Jahrbüchern (c. Apion. I, 21.), daß Nebukadnezar Tyrus unter dem Kö-

nige Ethobal an 13 Jahre belagert habe, sondern auch Be-
rosus selbst fährt so fort: sobald Nabuchodonosor den Tod
seines Vaters erfahren, habe er die Angelegenheiten in Äg-
ten und dem übrigen Lande geordnet und sey —
αἰχμαλώτους Ἰουδαίων τε καὶ Φοινίκων καὶ Σύρων
τῶν κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐθνῶν συντάξας τισὶ τῶν φι-
μετὰ βαρυτάτης δυνάμεως καὶ τῆς λοιπῆς ὠφελείας
κομίζειν εἰς τὴν Βαβυλωνίαν — in Eile durch die
nach Babylon gekommen. — Kambyses wurde bei
Feldzuge nach Aegypten weder vom Vater ausgesandt,
bei dessen Lebzeiten, noch vor der Erlangung des
thums, sondern nach dem Tode des Vaters und im
der vollen Herrschaft zog er aus. Er kehrte auch nicht
dem Kriege nach Hause zurück, sondern starb da draußen.
lich das alexandrinische und orientalische Chronikon sollen
geradezu erklären, Kambyses, der Sohn des Cyrus, sey
den Juden Nebukadnezar genannt worden, und Eusebius
soll im Chronikon versichern, diesen Ausspruch bei vielen
storikern gefunden zu haben. Eusebius sagt aber
„Τοῦτόν (sc. Καμβύσην) τινές φασιν εἶναι Ναβουχο-
νόσορον δεύτερον τὸν κατὰ Ὀλοφέρνην καὶ τὴν Ἰουδ-
ὥσπερ Ἀφρικανός, ὅπερ ἀδύνατον. Er redet also nicht
von einem Ausspruche Vieler, wonach Kambyses bei den
Juden den Namen Nebukadnezar geführt habe, sondern von
einer Conjectur Einiger, unter Andern des Afrikanus, die
ihm unhaltbar zu seyn scheint, wonach Kambyses für den
Nebukadnezar im Buche Judith zu halten wäre. Wenn
Suidas übrigens den Afrikanus als einen Gewährsmann
für diese Meinung anführen soll, so ist das kein neues Zeug-
niß, sondern dieselbe Conjectur beim Eusebius. Und spricht
denn diese Conjectur nun auch nur im Geringsten für eine
Identität des wirklichen Nebukadnezar und des Kambyses?
Meint denn Afrikanus, daß Kambyses schlechthin für Ne-
bukadnezar zu halten sey? Keineswegs. Da er mit eini-
gen Andern den Kambyses in dem Nebukadnezar des Bu-

es Judith wiederfinden zu müssen meint, so meint er offenbar, daß er ein ganz anderer Nebukadnezar sey, als der, welcher die Juden in die Gefangenschaft geführt hat. Denn unter dem Nebukadnezar im Buche Judith sind ja die Juden schon wieder aus dem Exile zurückgekehrt (vgl. Kap. 5, 21. a)). Die Meinung des Afrikanus geht also der Ebrard's und Wetzke's gerade entgegen, nämlich dahin, daß Kambyses erst nach dem Exile der Juden König gewesen sey. Und fragt man noch, ob Afrikanus wohl zu seiner Conjectur, daß mit dem Nebukadnezar im Buche Judith Kambyses gemeint sey, einen Grund haben mochte, so will das wenigstens höchst wahrscheinlich seyn. Vielleicht, daß einige Juden dem Kambyses, ohne ihn auch nur im Geringsten mit dem Nebukadnezar, dem Urheber des Exils, zu verwechseln, aus Haß wegen seines ähnlichen Betragens den Beinamen Nebukadnezar gaben, und daß es allmählich unter den Juden gewöhnlich wurde, jenen persischen König nur mit diesem Beinamen zu benennen. Und wie, wenn das alexandrinische und orientalische Chronikon nun weiter nichts als dieß bezeugen wollte? Doch das alexandrinische und orientalische Chronikon sind überhaupt zu schlechte Autoritäten, als daß man viel darauf geben dürfte. Hier genügt es zunächst, daß der ägyptische Krieg von Kambyses ganz anders unternommen wurde, als von Nebukadnezar. Wo auch findet man, daß Kambyses in diesem Kriege die Juden nach Babylon geführt habe? Ebrard und nach ihm Wetzke führen die Worte des Hekatäus von Abdera in Ios. c. Ap. 1, 22. an: die Perser haben zuerst viele Tausend Juden aus ihrem Lande (es steht *εἰς Βαβυλῶνα*) weggeführt; sie fügen hinzu, Cedrenus rede von 300 Jahren persischer Herrschaft, wovon 70 Jahre der jüdischen Gefangenschaft angehörten, und ebenso sage der Verfasser von 2 Makk. (1, 19.), die Väter seyen nach Persien weggeführt worden. Daraus

a) Nach dem Griechischen 5, 19.

erhellt doch aber weiter nichts, als daß Babylon und die Babylonier später nach denen genannt wurden, denen sie sich hatten unterwerfen müssen. Man fährt fort, wäre der Krieg Nebukadnezar's gegen Aegypten nicht derselbe, wie der des Kambyses, sondern ein früherer, so müsse es doch auffallen, daß Herodot und Diodorus Sic. nichts von einer Eroberung Aegyptens vor der des Kambyses wüßten. Allein von einer gänzlichen Eroberung ist ja auch bei Berosus nicht die Rede, sondern nur von einer Besiegung und einer gewissen Unterwerfung der Aegyptier, bei der sie dennoch immer ihren eigenen König behalten konnten. Zudem wissen ja auch allerdings Herodot und Diodor von frühern Kriegen der ägyptischen Könige mit Syrien, nur daß die Aegyptier, die dem Herodot davon erzählten, in ihrer Eitelkeit bloß das für sie Rühmliche mitgetheilt zu haben scheinen. Denn Herodot erzählt, Nekos, der Sohn des berühmten Psammetich, der der Dodekarchie ein Ende machte, habe die Syrer bei Magdolus besiegt und nach der Schlacht Kadytis, eine große Stadt Syriens, eingenommen (2, 159.). Ja, Herodot deutet sogar an, daß Nekos nicht aus bloßer Eroberungslust diesen Krieg unternommen, daß er selber gar nicht an den Krieg gedacht habe, sondern daß er dazu durch eine von den Barbaren drohende Gefahr veranlaßt worden sey. Er sey eben damit beschäftigt gewesen, einen Canal zwischen dem Mittelmeer und Rothen Meer graben zu lassen, als ihn ein Orakel an der Fortsetzung der Arbeit verhindert habe: *Νεκὼς μὲν νῦν μεταξὺ ὀρύσσων ἐπαύσατο, μαντηΐου ἐμποδίου γενομένου*, und dieses Orakel, sagt Herodot ausdrücklich, habe den Nekos angetrieben, nicht Eroberungen zu machen, sondern sich gegen die Barbaren zu schützen: *τῷ βαρβάρῳ αὐτὸν προεργάζεσθαι.* Diodorus Sic. erzählt außerdem noch, des Nekos Enkel, Psammos Sohn, Apries, habe einen Krieg mit Phönicien geführt, ehe er von Amasis, dem letzten Könige vor Kambyses, entthront worden sey (Diod. 1, 68.).

Doch lassen wir die Kriege, so berichtet Berosus, daß Nebukadnezar nicht weniger groß im Frieden, als im Kriege gewesen sey: er habe von der Kriegsbeute den Tempel des Belus und andere eifrig ausgeziert, die alte Stadt erneut und eine andere draußen dazu gebaut, und πρὸς τὸ μηκέτι δύνασθαι τοὺς πολιορκοῦντας τὸν ποταμὸν ἀναστρέφοντας ἐπὶ τὴν πόλιν κατασκευάζειν, ὑπερεβάλετο τρεῖς μὲν τῆς ἔνδον πόλεως περιβόλους, τρεῖς δὲ τῆς ἔξω τούτων. Ebrard und Wetzke führen nun zwar gerade diese Worte für ihre Meinung an und argumentiren aus ihnen also: Nebukadnezar würde den Eingang des Flusses nicht so befestigt haben, wenn sich nicht Cyrus schon vorher desselben zur Eroberung der Stadt bedient hätte. Aber Herodot selber scheint doch schon vor dem Cyrus Aehnliches von der Nitokris (1, 185. 186.) anzudeuten. Und möchte es dennoch auffallend bleiben, wenn nicht Nebukadnezar mit Kambyses identisch wäre, wie viel auffallender müßte es dann doch seyn, daß von Kambyses so ganz und gar nichts von Werken des Friedens erwähnt wird, im Fall er wirklich mit Nebukadnezar ein und derselbe? Es thut sich hier offenbar die schwächste Seite jener Ansicht auf. Denn da Kambyses nicht, wie Nebukadnezar, 43, sondern überhaupt noch nicht einmal 8 Jahre regiert, so weiß auch Herodot aus seiner Regierung weiter nichts, als den einen Krieg mit Aegypten und Afrika, der schon im fünften Jahr der Regierung unternommen und bis ans Ende derselben fortgeführt wurde. Herodot muß daher in Betreff des Kambyses durchaus geirrt haben. Wetzke sucht dieß Seite 98. auf folgende Weise plausibel zu machen: als Cyrus in der letzten Schlacht gegen die Massageten umgekommen, habe Darius Hystaspis — denn von dem geht die Demonstration aus — noch nicht das Alter erreicht gehabt, in welchem er hätte Kriegsdienste leisten können; Darius sey höchstens 20 Jahre alt gewesen (Herod. 1, 209.). Wenn nun von dem Tode des Cyrus bis auf die Ermordung des Pseudo-Smerdis wirklich nur ein

Zeitraum von 8 Jahren verflossen wäre, wie Herodot das will, so müßte Darius in einem Alter von höchstens 28 Jahren König geworden seyn. Und habe das auch sonst nichts Auffallendes, wenn Jemand ein Königreich durch Erbschaft überkomme, so müsse es doch beim Darius ungewöhnlich seyn, der als jüngerer Mann wohl nicht zu der Verschwörung der Aelteren zugelassen wäre. Zudem werde ja auch erwähnt, daß Darius schon drei Söhne erzeugt hatte, ehe er König wurde. Aber nicht im Todesjahre des Cyrus wird es erwähnt, daß Darius 20 Jahre alt gewesen, sondern im Anfange des Kriegs gegen die Massageten. Hat dieser Krieg nun auch nur etwa zwei Jahre gedauert, so ist Darius doch wenigstens 30 Jahre bei seiner Thronbesteigung gewesen, und warum sollte er, der Asiate, in einem solchen Alter nicht schon drei Söhne erzeugt haben, warum nicht zur Verschwörung gegen den Pseudo-Smerdis zugezogen seyn, zumal da er aus einer der vornehmsten, dem Pseudo-Smerdis feindlichsten Familien war? a) Wer sagt uns denn, daß die übrigen Theilnehmer der Verschwörung, außer dem Otanes, dem Vater der Phaidyma, älter als 30 Jahre gewesen? Damit ist aber auch zugleich ein Anderes erledigt, was Wetzke ebenfalls anführt: hätte Kambyses den Krieg schon im fünften Jahre seiner Regierung gegen Aegypten unternommen, so hätte ihn Darius noch nicht begleiten können, wie er ihn doch begleitete, weil die edeln Perser erst von 26 Jahren an nach der Cyropädie Kriegsdienste zu leisten pflegten. War Darius 22 Jahre alt beim Tode des Cyrus, so

---

a) Schon aus dem Herodot übrigens und noch mehr aus den Keilinschriften zu Behistan erhellt, daß Darius wie Cyrus von dem Achämenes abstammte und sich daher als ein Glied der rechtmäßigen Königsfamilie betrachtete. I laboured, so übersetzt Rawlinson eine Stelle jener Keilinschriften, by the Grace of Ormazd, in order that Gomátes, the Magian, might not supersede o u r f a m i l y (cf. V a u x: „Niniveh and Persepolis", p. 406.).

hatte er gerade beim Anfange des aegyptischen Kriegs das zur Kriegsführung gehörige Alter. Wie schön stimmt also Alles beim Herodot zusammen, dem man einen so groben Irrthum unterlegen will, wie wenig dagegen verträgt sich das Alles miteinander, was Ebrard und Wetzke behaupten! Cyrus, sagen sie, habe den Kambyses zum Mitregenten eingesetzt, sobald er Babylon erobert, also 10 Jahre vor seinem Tode. Gut, es sey! Kambyses aber muß, wenn er Nebukadnezar ist, nach einer ziemlich übereinstimmenden Angabe Aller 43 Jahre, also nach Cyrus Tode wenigstens noch 33 Jahre regiert haben. Darius Hystaspis nun, der beim Tode des Cyrus 22 Jahre war, müßte also wenigstens 55 bei seiner Thronbesteigung gewesen seyn. Dreißig Jahre nachher aber, also in einem Alter von 85 Jahren, unternimmt er den Krieg gegen Griechenland. Wie jugendlichkräftig doch der Greis erscheint, der noch mehrere Jahre darauf alle Tage zum Zeus betete: δός μοι τίσασθαι τοὺς Ἀθηναίους, und nie die Hoffnung, sich zu rächen, aufgab! Was hilft es da, aus dem Amynthas oder sonst einem obscuren Schriftsteller ein Paar Stellen zu citiren, wonach dieselben Werke, die anderswo dem Nebukadnezar, hier nicht dem Kambyses, sondern dem Cyrus zugeschrieben werden? Was sollen diese Stellen, die nicht den Nebukadnezar und Kambyses, sondern den Nebukadnezar und Cyrus höchstens ähnlich erscheinen lassen, die also ihre Ansicht nicht unterstützen, sondern nur verwirren? Die Könige der Chaldäer und Perser sollen dieselben seyn, weil von beiden erzählt wird, sie hätten Babylon vergrößert. Also sind ganz gewiß Salomo und Herodes identisch, weil beide den Tempel in Jerusalem bauten.

Freilich ein gleiches Endschicksal scheinen sie denn doch wenigstens beide gehabt zu haben, Nebukadnezar und Kambyses. Wie von Nebukadnezar, wird auch von Kambyses erzählt, daß er unsinnig geworden sey. Und allerdings, wenn sonst Alles übereinstimmte, was von beiden erzählt

wird, so könnte auch dieß als ein Zeugniß ihrer Aehnlichkeit geltend gemacht werden. Da aber das Gegentheil stattfindet, so könnte mit noch mehr Recht behauptet werden, Nero und Domitian seyen ein und derselbe gewesen, weil beide unsinnige Handlungen vollbracht hätten, zumal da ja Nero zugleich Domitius, also beinahe ebenso wie Domitian heißt. Außerdem stimmt nicht einmal das, was vom Wahnsinn des Nebukadnezar berichtet ist, in irgend etwas mit dem Wahnsinn des Kambyses überein. Nebukadnezar wird, nachdem er lange glücklich und weise regiert, aus Stolz über all sein Glück zuletzt daheim wahnsinnig und muß von der Regierung gänzlich abtreten; Kambyses, der fast von Anfang an rast, wird durch sein Unglück gerade immer noch rasender, bleibt aber dessenungeachtet im Besitz der Herrschaft, und zwar nicht daheim, sondern im fernen Aegypten. Von Nebukadnezar wird durchaus nicht berichtet, daß er in seinem Wahnsinn zur Grausamkeit hingeneigt habe; Kambyses läßt unbarmherzig die Vorsteher der Stadt Memphis tödten, weil sich die Bewohner derselben des neu gefundenen Apis freuten, erschießt mit frevelnder Hand den Sohn des Prexaspes, weil der Vater ihm gesagt, die Perser hielten ihn für einen Weintrinker, ja bringt seine eigene Schwester um, die ihm Gemahlin zugleich.

Doch genug von Nebukadnezar und Kambyses. Um die Aehnlichkeit ihrer Nachfolger zu erweisen, führt Wetzke an (S. 98.): „Herodot erzählt, Pseudo-Smerdes sey von seinem eigenen Schwiegervater ermordet worden. Berosus aber gibt an, Evil-Merodach sey von seinem eigenen Schwager umgebracht worden." Aber abgesehen davon, daß hier ebensoviel Unähnlichkeit wie Aehnlichkeit obwaltet, so ist doch Evil-Merodach der Sohn seines Vorgängers, Pseudo-Smerdis dagegen auch nicht im Geringsten mit dem seinigen verwandt. Ferner nach Evil-Merodach regieren noch mehrere andere Fürsten, ehe die Herrschaft an das folgende Regentenhaus kömmt, nach Pseudo-Smerdis folgt unmittelbar

Darius Hystaspis. Darius Hystaspis erobert zwar Babel auch, wie die Perser bei Berosus zur Zeit Nabonned's, Darius erobert es aber, nachdem es von der persischen Herrschaft abgefallen, die Perser bei Berosus erobern es dagegen, als es ihnen noch nie gehört hatte. — Es erhellt, die Geschichte der Chaldäer und die der Perser differiren so mannichfaltig, daß man sie wohl nicht aus Versehen getrennt hat, sondern durch gute Gründe gezwungen worden ist, sie auseinanderzuhalten.

---

Sind denn auch etwa die Perser bloß nach Gutdünken bisher später angesetzt worden, als die Chaldäer? Gibt es denn da nirgends sichere Anhaltepuncte? Die Astronomie bietet doch dergleichen sicher genug dar. Das Jahr, in welchem Cyrus auftrat, steht an sich fest, die Zeit des Nabopolassar aber wird durch eine Mondfinsterniß als eine um etwa 66 Jahre frühere bestimmt. Im fünften Jahre des Nabopolassar nämlich ereignete sich eine Mondfinsterniß, die nach der Berechnung unserer meisten Astronomen im J. 4093 per. Iul., d. i. im J. 621 v. Chr. stattgefunden haben muß. Keppler wollte sie zwar schon 18 Jahre früher ansetzen (eclog. chron. p. 63—65.), aber nur deßhalb, weil er fälschlich voraussetzte, daß die Mitte der Eklipse zu Babylon gesehen sey. Nabopolassar hat also etwa 4088 per. Iul. oder 625 v. Chr. zu regieren angefangen. Ebenso wird die Zeit Labynet's I. durch Herodot bestimmt, und zwar so, daß sie gerade für die des Nebukadnezar, als eines Sohnes des Nabopolassar, paßt. Herodot erzählt nämlich von einer Sonnenfinsterniß, die zur Zeit des Kriegs zwischen Cyaxares von Medien und Alyattes von Lydien eintrat, und nach welcher Labynet I. den Frieden vermitteln half. Am meisten paßt nun zum Berichte des Herodot (1, 73. 103.) die vom Jahre 4129 per. Iul., die denn auch von den meisten Gelehrten, unter andern auch von Keppler und zuletzt auch von Scaliger für die in Rede stehende gehalten

ist. Daraus ergibt sich also daß Labynet I. um 4129 per. Iul. oder 585 v. Chr. noch regiert habe, gerade wie es sich für Nebukadnezar paßt.

Cyrus aber fing nach der einstimmigen Angabe des Diodorus Sic., Thallus, Kastor und Polybius (cf. Eus. praep. evang. X, 10. p. 488.) seine Regierung im ersten Jahre der 55. Olympiade an, d. i. 4154 oder 4155 per. Iul., 559 v. Chr. Und außerdem wird es so bestätigt durch eine Mondfinsterniß, die sich nach Ptolemäus im siebenten Jahre des Kambyses ereignet hat (5, 14.). Alle Chronologen und Astronomen kommen darin überein, daß diese Mondfinsterniß 4191, d. i. 523 v. Chr., eingetreten sey. Es folgt also ganz richtig, daß Kambyses 529, 30 Jahre nach dem Regierungsantritt des Cyrus, zum Throne gelangt sey.

Das Alles ist auch längst durch die Berechnungen des Cl. Ptolemäus herausgebracht und in dem Kanon Ptolemäi zusammengestellt worden. Der Herzog hat zwar im zehnten Kapitel seines Werkes die Glaubwürdigkeit desselben in Zweifel zu ziehen gesucht, aber was er dagegen vorgebracht, will doch Alles gar wenig sagen. Der Kanon wird gewiß immer ebensoviel, ja noch mehr Glaubwürdigkeit für den Geschichtsforscher haben, wie nur irgend ein Schriftsteller des Alterthums haben kann. Hartmann wenigstens, so wenig er seine Berechnungen ganz mit dem Kanon in Uebereinstimmung zu bringen vermag, gesteht dennoch ein: eundemque canonem tantum abest ut nos ex omni parte repudiemus, ut potius . . . magnopere aestimemus, et quousque cum observationibus astronomicis veram historiam coniunxit Ptolemaeus, eodem in Almagesto usus, tanquam eximium veritatis testem recipiamus (systema chron. bibl.). Es wird also erlaubt seyn, aus diesem Kanon die Könige, so weit sie hier in Betracht kommen, mit ihrer Regierungszeit abzuschreiben, und zwar nach der verbesserten Ausgabe, wie sie Calvisius und Bengel vorlag, mit christlicher Zeitrechnung. Nabopolassar regierte

danach von 625 bis 604, Nabokolassar von 604 bis 561, Ilvarodame 561 bis 559, Nirikassolassar bis 555 und Nabonned bis 538. Dann folgten der Reihe nach:

Cyrus . . von 538 bis 529,
Kambyses von 529 bis 521,
Darius I. von 521 bis 486,
Xerxes . . von 486 bis 465,
Artaxerxes von 465 bis 424,
Darius II. von 424 bis 405.

## II.

Aber allerdings, das möchten auch wohl der Herzog und Herr Prof. Ebrard zugeben, daß die Vulgärgeschichte, für sich betrachtet, schwerlich auf eine Ansicht wie die ihrige führen werde. Auf die heilige Schrift vor Allem komme es an, und mit der gerathe man gerade so in den größten Widerspruch, wenn man die Geschichte, wie es hier geschehen, anschaut. Nicht allein, daß jener Darius des Daniel, der auf die Chaldäer folge, auf Darius Hystaspis schließen lasse, und zur Zeit des Ahasveros im Buche Esther sodann, der unstreitig des Darius Hystaspis Nachfolger, nämlich Xerxes ist, immer noch nicht auch nur irgend welche Andeutung von der Rückkehr der Juden aus Babylon gegeben werde, sondern Kores, der den Juden endlich die Erlaubniß zurückzukehren vermittelte, erscheine auch deutlich als ein Zeitgenosse des Esra und Nehemia, die doch unter Artaxerxes lebten, und somit als ein Zeitgenosse des Artaxerxes selber, als ein Unterkönig desselben, den er, oder schon sein Vorgänger Xerxes, eingesetzt habe. Was bleibe da anders übrig, als mit dem Kores auch das Ende des Exils in diese Zeit des Artaxerxes hinauszuschieben und den Darius, unter welchem nach der Rückkehr der Tempel auferbaut wurde, für einen zweiten Unterkönig, für einen Nachfolger des Kores unter Artaxerxes zu halten? was anders, als dann natürlich auch den Anfang des Exils etwa in die

Zeit des Cyrus hinauf zu verlegen, den König von Babel, der die Juden in die Gefangenschaft führt, den Nebukadnezar, in Cyrus, dem damaligen Regenten Babylons wiederzufinden und als eine dem Kambyses entsprechende Persönlichkeit einen Nebukadnezar II. herauszusuchen? Und nun komme noch das dazu, wenn auch jenes Alles, was die Vulgärgeschichte von ihrem Nebukadnezar I. oder Nabopolassar und seinen Nachfolgern berichte, noch nicht gerade so sehr geeignet sey, sie identisch mit den Perserkönigen erscheinen zu lassen: was die Bibel über die Chaldäer aussage, passe erst gar ganz zu dem, was man anderweitig von Cyrus und seiner Dynastie wisse. — Wohlan also, mag auch Letzteres zunächst noch auf sich beruhen, bis es zur Vergleichung der Bibel mit der Vulgärgeschichte gekommen seyn wird, das wird auszumachen seyn, ob die Bibel von zwei solchen Personen etwas wisse, die dem Cyrus und Kambyses entsprechen könnten, ob nach ihr die Herrschaft der Chaldäer wirklich durch einen Darius aufgehoben und das Exil der Juden bis unter den Ahasver der Esther hingezogen werde, ob endlich die Zeit des Kores in der That als die des Artaxerxes oder auch nur des Xerxes erscheine.

Um die Chaldäer also wieder voranzuschicken, so meinen der Herzog, Ebrard und Wetzke, einen Nebukadnezar I. und II. auf folgende Weise aus dem Daniel erweisen zu können. Nach Jerem. 25, 1. stehe es fest, daß der Nebukadnezar, der Jerusalem belagert und erobert habe, im vierten Jahre des jüdischen Königs Jojakim König von Babel geworden sey. Dieser Nebukadnezar, heiße es Dan. 1., sey im dritten Jahre Jojakim's nach Jerusalem gekommen und habe den Daniel mit Anderen nach Babel weggeführt. Da nun aber unter dem dritten Jahr des Jojakim hier nur das eilfte desselben verstanden werden könne, so sey Nebukadnezar damals schon das siebente Jahr König gewesen. Trotzdem werde nach Verlauf von wenigstens drei Jahren, in denen Daniel zu Babel erzogen und in der

Weisheit der Chaldäer gebildet wurde, Dan. 2, 1. ein Jahr als das zweite Regierungsjahr eines Nebukadnezar bezeichnet. Daraus erhelle also denn doch ganz klar, daß da von einem andern Nebukadnezar die Rede seyn müsse. — Von vornherein freilich möchte man dagegen wohl fragen, wie man denn da einen andern Nebukadnezar verstehen solle. Im ersten Kapitel wenigstens handelt doch Daniel fortwährend von einem und demselben Nebukadnezar. Nebukadnezar, sagt er, habe ihn nach Babel geführt, Nebukadnezar habe ihn und seine Freunde unterrichten lassen, Nebukadnezar habe sie zu seinen Dienern bestellt: — Nebukadnezar, fährt er dann 2, 1. fort, habe im zweiten Jahre seiner Herrschaft einen Traum gehabt. Wer wollte hier nicht denselben Nebukadnezar verstehen, den er fortwährend im Kapitel vorher verstanden hat? Wer wollte nicht dafür halten, daß, wenn hier ein anderer Nebukadnezar verstanden seyn sollte, er auch als ein anderer bezeichnet seyn würde, zumal da ja die heilige Schrift doch sonst gern „der Sohn des oder des" beizusetzen pflege. Wie aber so der Verlegenheit entgehen, der man nach jener Meinung dann unwidersprechlich hingegeben seyn soll?

Zunächst allerdings wird man mit Fug und Recht den Untersatz in Zweifel ziehen, durch welchen jene Verlegenheit bereitet wird. Das dritte Jahr des Jojakim, von dem Dan. 1, 1. redet, soll sein eilftes und somit schon das siebente des Nebukadnezar seyn. Warum? Das eilfte, d. i. das dritte nach der Wiedereinsetzung des Jojakim, müsse man hier verstehen, weil die Schrift sonst von einem Zuge Nebukadnezar's nach Jerusalem im wirklich dritten Jahre Jojakim's nichts wisse. Aber die Schrift weiß überhaupt gar nichts von einer Wiedereinsetzung Jojakim's drei Jahre vor seinem eilften. Denn wenn man die Andeutungen vergleicht, die durch die Weissagungen des Jeremias hin ausgestreut sind (vgl. 46, 2.), so bleibt kein Zweifel, daß Jojakim schon in seinem vierten Jahre von den Chaldäern nicht bloß be-

besiegt, sondern auch wieder eingesetzt ist. Wenn es also 2 Kön. 24, 1. heißt, Jojakim sey im dritten Jahre nach seiner Wiedereinsetzung von den Chaldäern abgefallen und darnach von Neuem durch die Chaldäer gestürzt worden, so weiß man, wie man das zu verstehen hat. Das nämlich steht ja anderweitig hinlänglich fest, daß Jojakim noch nicht gleich drei Jahre nach seiner Wiedereinsetzung von Neuem entthront worden sey, nicht in seinem siebenten Jahre, sondern daß er eilf Jahre regiert habe. Nicht sogleich, als er drei Jahre nach der Wiedereinsetzung abgefallen war, ist er auch in demselben Jahre noch gestürzt worden, sondern nur in der Folge seines Abfalles, im eilften Jahre. Wenn man übrigens das vergleicht, was über die beiden Feldzüge gegen ihn berichtet wird, so wird es schon daraus gewiß, daß Daniel den erstern, nicht den letztern meine. Denn nur bei dem erstern war Nebukadnezar selber nach 2 Kön. 24, 1. zugegen, wie er bei dem Dan. 1, 1. als gegenwärtig erscheint. Und wird auch zu dem erstern 2 Kön. 24, 1. nicht so bemerkt, daß Nebukadnezar Gefangene und Tempelgefäße mit sich fortgeführt habe, wie dieß Dan. 1, 1. bemerkt wird, so wird dieß doch durch die Parallelstelle 2 Chron. 36, 6. 7. ergänzt, wo zwar nur von Einem Zuge die Rede ist, aber doch gerade von eben dem, bei dem der König selber zugegen war, und zwar fast mit denselben Worten, wie Dan. 1, 1. Hat man sich nun aber auch überzeugt, daß Dan. 1, 1. unter dem dritten Jahr des Jojakim das wirklich dritte desselben zu verstehen sey, wird dadurch schon sofort Alles klar? Gesetzt, Nebukadnezar wäre nicht bloß in diesem dritten Jahre nach Jerusalem gekommen, sondern hätte auch noch in demselben Jahre den Daniel nach Babel geführt und wäre dann im Jahre darauf, im vierten des Jojakim, König geworden: hätte Daniel dann auch nur in diesem Falle im zweiten Jahre des Nebukadnezar schon die drei Jahre seiner Bildung hinter sich haben können? Allerdings, wäre seine Ankunft in Babel

schon in den Anfang des dritten und Nebukadnezar's Regierungsantritt erst gegen das Ende des vierten jojakim'schen Regierungsjahres anzusetzen. Allein eine solche Ausgleichung hätte schon etwas Gezwungenes. Und dann kommt noch dazu, daß es sich fast zur Evidenz erheben läßt, Nebukadnezar sey noch gar nicht im dritten Jahre vor Jerusalem angelangt, habe viel weniger noch im Anfang desselben Jahres die Gefangenen nach Babel gebracht, sondern das Wort בוא bei Daniel in dem Satze: im dritten Jahr des Reichs Jojakim's kam Nebukadnezar nach Jerusalem, — sey nicht im Sinne von „ankommen", sondern von „aufbrechen" zu nehmen, und Nebukadnezar's Belagerung habe erst im vierten Jahre Jojakim's ihren Anfang genommen. Bei der Vergleichung des Jeremias, besonders 25, 1. und 46, 2., drängt sich diese Annahme fast unabweislich auf.

Damit gibt sich denn freilich auch eine ganz andere und viel einfachere Lösung. Man wird nämlich das Jahr unterscheiden müssen, in welchem Nebukadnezar den Juden als König erschien, und dann ein anderes, in welchem er zu Babel wirklich König wurde. Seit dem vierten Jahre des Jojakim handelte er mit den Juden als ein König, etwas später erst, mit dem Tode seines Vaters, wurde er König. Man beachte übrigens, wenn es hier schon einmal erlaubt ist, auf die Vulgärgeschichte zurückzublicken, wie die heilige Schrift auch da noch, wo sie schweigt, mit ihr durch die bloßen Voraussetzungen, die sie machen läßt, übereinstimmt, und man fasse auch das ins Auge, daß nach den meisten sonstigen Angaben Nebukadnezar 43 Jahre regiert, nach der Bibel dagegen 45 zu regieren scheint, daß also die beiden ersten Jahre keine eigentlichen Regierungsjahre. Hat er nämlich bei dem Sturze Jojakim's sieben Jahre geherrscht, so führt er den Jechonjah in seinem achten Jahre gefangen, siebenunddreißig Jahre aber nachher, also im fünfundvierzigsten seiner Regierung; stirbt er und sein Nachfolger Evil-Merodach zieht den Jechonjah aus dem Gefängniß.

Das Verhältniß der Chaldäer sodann zu den Persern betreffend, und zwar zunächst im Allgemeinen, sollen die Besieger und Unterjocher der Chaldäer nach der Schrift durchaus nicht als Perser, sondern vielmehr als Meder, d. i. als eine sich nach den Persern erhebende, medisch eigenthümliche Macht erscheinen. „Nicht Chaldäer von Persern," sagt Ebrard, „werden unterschieden, sondern die (mit den Persern identischen) Chaldäer von den Medern" (S. 672.). Und wahr ist es ja allerdings zunächst, daß die älteren Propheten, Jesaias und Jeremias, die Unterjocher Babels, die Befreier der Juden, meistens Meder nennen (vgl. Jes. 13, 17. 19. Jer. 51, 11. 28.). Man behandele doch aber Propheten als Propheten, und nicht als Geschichtschreiber, verlange also nicht von ihnen, was man nur von Geschichtschreibern zu verlangen berechtigt ist. Wie hätten sie denn auch zu ihrer Zeit die südöstlich vom Tigris wohnenden Völker anders als mit dem damals allein bekannten Namen der Meder bezeichnen sollen? Uebrigens ist es immer beachtenswerth, wie Jes. 13, 17. die Eroberer Babels schildert; offenbar scheint er eher ein Volk wie die Perser, als eins wie die Meder geschaut zu haben. Die Meder, heißt es, will ich gegen sie erwecken, die weder nach Silber begierig sind, noch auf Gold merken, sondern die Jünglinge mit dem Bogen erschießen u. s. w. Dann deutet auch Jesaias sowohl wie Jeremias an, daß die Belagerung Babels von den Medern nicht allein ausgehen werde. Jer. 51, 27. liest man: ruft wider sie die Königreiche Ararat, Meni und Askenas — und Jes. 21, 2: Elam, steige hinauf! belagere, o Medien! und 22, 6: Elam schreitet daher, mit Köchern, Wagen, Truppen und Reitern gerüstet. Ueber die Elamiter oder Elymäer bemerkt aber schon Josephus (Arch. I, 6, 4.): *Ἔλυμος Ἐλυμαίους, Περσῶν ὄντας ἀρχηγέτας, κατέλιπεν*, und Bar Bahlul (in Hyde's: de relig. vet. Pers. p. 423.): ܡ̈ܓܘܫܐ ܡܢ ܦܪܣ ܐܝܠܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܒܢܝ ܥܝܠܡ („die Magier waren von den Persern aus den Söhnen

Elam's"). Und meinen auch Einige, vielmehr behaupten zu müssen, daß die Elymäer nicht ganz mit Recht für Perser genommen würden, so ist doch das klar, daß der Prophet nicht bloß die Meder, sondern auch die südlich in Persiens Gegend Wohnenden als Sieger über Babylon geschaut habe. Ja, Daniel sagt aufs allerbestimmteste, daß die Perser das Reich des Chaldäers Belsazar einnehmen würden. „Est enim in illo Pharsin (quod in parietem inscriptum est) duplex significatio. Nam et abruptum significat, et ipsos Persas, qui abruperunt" (Grotius); oder „in voce פרסין ἐμαλνιξις occurrit; non enim dividendi solum significatum obtinet, sed et ad Persas, excidii Babylonici auctores, alludit (G l a s s. phil. s. p. 1979.). Wenigstens verstand Daniel schon die Schrift an der Wand dahin, daß das Reich des Belsazar getheilt und Medern und Persern gegeben werden würde. Aber wozu überhaupt die Propheten befragen über eine Thatsache, über die man die Geschichtschreiber zu Rathe ziehen kann? Heißt es nicht 2. Chron. 36, 17—20: „Gott führte über sie die Könige der Chaldäer und führte sie weg nach Babel, so viele vom Schwert übrig geblieben waren, und sie wurden seine (Nebukadnezar's) und seiner Söhne Knechte bis auf das Reich der Perser?" Wie deutlich ist es hier doch, daß die Schrift das Reich der Perser als ein auf das chaldäische folgendes kennen lehrt!

Daniel nun deutet allerdings im Anfange des sechsten Kapitels an, daß der Meder Darius das Königthum empfangen habe; wie er es jedoch empfangen habe, das sagt er nicht. Im vorhergehenden Kapitel handelte er zwar von dem Gesicht des Belsazar, wodurch ihm der Untergang seines Reiches angezeigt wurde, und im letzten Verse heißt es, daß Belsazar in eben der Nacht umgebracht sey; wenn man aber daraus schließen wollte, wie Ebrard und Wetzke das thun, daß Darius selber den Belsazar getödtet und sogleich nach seinem Tode die Herrschaft an sich gerissen habe, so liest man doch nicht allein, daß Darius da schon 62

Jahre alt gewesen sey (5, 31.), also bereits in einem Alter gestanden habe, dem es nicht mehr so gar eigen ist, Kriege zu führen und Städte zu erobern, sondern der Vers, in welchem die Geschichte des Darius anfängt, ist auch durch einen solchen Zwischenraum von der Geschichte des Belsazar im Vorhergehenden geschieden, daß die Worte: „Und Darius aus Meden nahm das Reich ein", gar nicht so eng mit dem Vorhergehenden, sondern vielmehr mit dem Folgenden zusammengehören. Dann lassen auch die Worte: וְדָרְיָוֶשׁ מָדָיָא קַבֵּל מַלְכוּתָא, diese Worte selber am wenigsten den Gedanken an eine Eroberung durch Darius aufkommen. Denn קבל bedeutet, besonders beim Daniel, nicht „etwas gewaltsam nehmen", sondern „etwas als eine Gabe empfangen". Man vergleiche 2, 6., wo Nebukadnezar den Magiern verspricht: „ihr werdet Geschenke empfangen" (וִיקָר שַׂגִּיא תְּקַבְּלוּן מִן קֳדָמָי); man vergleiche auch 7, 18., eine Stelle, die wegen ihrer Aehnlichkeit viel Licht über die unsere verbreitet. Denn wie es hier heißt, Darius habe das Reich empfangen, so findet man 7, 18: die Heiligen des Höchsten werden das Reich empfangen (וִיקַבְּלוּן מַלְכוּתָא). Die Heiligen des Höchsten werden das Reich doch aber nicht durch Eroberung einnehmen, sondern der Alte der Tage wird es einnehmen und die Gewalt und Ehre und Herrschaft dem Menschensohn (V. 14.) und durch ihn seinem heiligen Volke geben (V. 27.), sie werden es also vom Höchsten als eine Gabe empfangen. Freilich, wo eine Gabe, da muß auch ein Geber seyn. Führen denn aber nicht auch deutliche Spuren auf einen solchen? Nennt Daniel nicht noch in demselben sechsten Kapitel V. 28. Koresch den Perser als einen Solchen, der nicht allein dem Darius gleichzeitig, sondern dessen Reich auch mit dem des Darius aufs engste verbunden gewesen sey? Er sagt doch, nachdem er auf wunderbare Weise in der Löwengrube erhalten worden, daß er durch dieß eine an ihm geschehene Wunder sowohl im Königreich des Darius, als auch in dem des Koresch mächtig geworden sey, als ob

der, der im Königreich des Darius, zugleich damit auch im Königreich des Koresch Ansehen gewonnen habe. — Auf dasselbe Resultat führt denn auch Dan. 9, 1. Freilich, weil hier vom Ende des Exils die Rede, und dieß zur Zeit des ersten Darius noch nicht sein Ende erreicht haben soll, behaupten der Herzog, Ebrard und Wetzke, daß der hier genannte Darius von dem im sechsten Kapitel weit verschieden und vielmehr der sey, unter welchem nach Esra, Haggai und Sacharja der Tempel zu Jerusalem wieder auferbaut wurde. Was sie doch aber eben erst zu beweisen haben, daß das Exil noch nicht unter dem ersten Darius zu Ende gegangen sey, das setzen sie so als ausgemacht voraus. Wenigstens hätten sie, ohne von dieser Voraussetzung gezwungen zu seyn, wohl schwerlich das für ihre Behauptung geltend zu machen gesucht, was sie für dieselbe geltend gemacht haben. Unter dem Darius in Kap. 6., sagen sie, weilten die Juden noch in Babylonien, unter diesem in Kap. 9. dagegen erscheine Jerusalem (9, 7.) außer dem Tempel (9, 17.) schon wieder hergestellt. Wer aber Kap. 9. V. 7. unbefangen ansieht, kann wohl nur gerade das Gegentheil darin finden. Dein Herr, heißt es, ist die Gerechtigkeit, unser die Scham des Antlitzes, wie es heut zu Tage steht, für den Mann Juda's und für die Bewohner Jerusalems und für das ganze Israel, die da nahe und die da fern sind in allen Ländern, wohin du sie verstoßen hast in ihren Uebertretungen. Allerdings ist hier vom Manne Juda's und von den Bewohnern Jerusalems die Rede (יֹשְׁבֵי): wer wüßte aber nicht, daß man in der hebräischen Sprache die aus Jerusalem nicht gut anders zu bezeichnen vermag? Wer wollte trotz der folgenden Worte, die von einer Zerstreuung in alle Lande handeln, an eben zu dieser Zeit in Jerusalem ansässige Bürger denken? Derselbe Name, dieselben Attribute, zu deutlich spricht Alles für die Identität dieses Darius mit dem in Kap. 6. Gerade als hätte Daniel es hindern wollen, hier an einen andern Darius als den früheren zu

denken, setzt er, wie oben מדיא, so hier מִזֶּרַע מָדָי (aus dem Samen der Meder) und außerdem, wie er oben gesagt hat: „er empfing das Reich, so hier אֲשֶׁר הָמְלַךְ עַל מַלְכוּת כַּשְׂדִּים, „der zum König gemacht wurde über das Reich der Chaldäer." Der Herzog und Ebrard beziehen freilich in diesem Satze: Darius, der Sohn des Ahasverus, aus dem Samen der Meder, der zum König gemacht wurde u. s. w., die Attribute auf den Ahasverus. Sie können sie aber nur, da sie sich nach 6, 1. von vornherein als ein Eigenthum des Darius zu erkennen geben, gewaltthätig auf Ahasverus beziehen und bringen außerdem den Daniel dadurch mit sich selber in Widerspruch. Da es sich nämlich hier keineswegs um Jemand handelt, der irgend einmal König geworden ist, sondern vielmehr als der erste unter den persischen Königen das Reich der Chaldäer empfangen habe, so würde hier nicht, wie vorhin, ein Darius als der Erste erscheinen, sondern vielmehr ein Ahasverus. Von ganz demselben Darius also, von dem Daniel 6, 1. gesprochen, sagt er nun hier, nicht, daß er Babylon erobert habe, sondern daß er zum König der Chaldäer eingesetzt worden sey (הָמְלַךְ rex constitutus est, sc. ab altero aliquo). Wenn nun aber Darius Babel nicht selber erobert hat, und Babel doch nach Kap. 5. erobert werden sollte, was liegt da näher, als anzunehmen, daß Koresch, der Zeitgenosse des Darius, es erobert habe?

Doch nein, Koresch ist kein Zeitgenosse jenes Darius, der der Herrschaft der Chaldäer ein Ende machte, sondern gehört vielmehr in die Zeit der letzten persischen Könige. „Offenbar" — bemerkt Wetzke (S. 28.) zu einer Weissagung bei Daniel aus des Koresch Zeit (Dan. 11, 2. 3.) — „Offenbar ist hier die Rede von dem nahen Untergange des persischen Reichs; der vierte König (von Koresch ab) soll der letzte seyn." Und möchte auch vielleicht Wetzke selber leicht von diesem Argumente abstehen — es liegt zu klar am Tage, daß unter dem vierten König nicht die Eine Person des

letzten Königs zu verstehen sey; denn wie würde es auf die passen, was da gesagt ist, sie werde eine größere Macht haben, als alle Könige vorher? Und nur zu leicht kann man nach der Weise der Propheten unter diesem vierten König, der den Krieg gegen die Griechen besonders heftig fortführte, alle Nachfolger zugleich mitverstehen, die endlich jenem Kriege mit den Griechen erlagen; — aus dem Buche der Esther soll es doch zu klar einleuchten, daß vor dem Koresch schon ein gewisser Ahasverus den Thron des persischen Reichs inne gehabt habe. Denn die Geschichte der Esther, der Gemahlin des Ahasverus, müsse sich nothwendigerweise vor der Rückkehr der Juden, die doch von Koresch ausging, ereignet haben. „Von dieser Rückkehr" — behauptet Wetzke zunächst (S. 32.) — „scheint wenigstens Haman, der Judenfeind, durchaus nichts zu wissen; denn er spricht noch im zwölften Jahre dieses Königs (Ahasver's) zu letzterem (3, 7. 8.): Es ist ein Volk zerstreut und theilet sich unter alle Völker in allen Landen deines Königreichs, und ihr Gesetz ist anders, denn aller Völker." „Noch beachtenswerther", fährt er sodann fort, „ist, daß Mardochai (2, 6.) von sich sagt, er sey mit Jechonja durch Nebukadnezar aus Jerusalem weggeführt worden." Und diese Argumente wird man nicht dadurch zu entkräften versuchen, daß man mit Ferrand (réflexions sur la religion Chrétienne. T. I. p. 159.) und des Vignoles (chronol. S. II. p. 274.) annähme, Ahasver, der Gemahl der Esther, sey jener Cyaxares, der, bevor noch Cyrus das Principat der Meder an sich riß, zugleich mit Nebukadnezar Jerusalem erobert und einen Theil Juden mit sich gefangen geführt habe. Denn mit Recht hat schon Hartmann (syst. chronol. bibl. p. 378.) gegen dergleichen Annahmen bemerkt: „quod sub Ahasvero Estherae Persae praeponantur Medis — gentes enim Ahasvero subditae Persae et Medi semper vocantur, nunquam Medi et Persae, — cuius (rei) alia ratio esse non potest, quam quod Ahasverus esset Persa. Nec ubi Medi domina-

bantur in Persas, conveniens potest iudicari, subiectae nationis nomen praeponi familiae dominanti. Item, quod Esth. I, 14. nuncupentur principes septem, regi proximi, et regni primates, qui ordo introductus est superiori tempore, quo Persae iam dominabantur." — Allein diese Gründe Hartmann's gelten auch gegen Ebrard und Wetzke, die ja auch die Esther in eine Zeit versetzen wollen, wo die Meder das Principat inne hatten, die Perser unterworfen waren. Und dazu kömmt, daß das, was von den Juden im Buch Esther ausgesagt wird, nicht auf die Zeit des Exils, sondern vielmehr auf eine spätere paßt. Denn so groß konnte die Zerstreuung der Juden in der ersten Zeit des Exils wohl kaum seyn, daß sie sich über alle Gegenden und Satrapien Persiens erstreckte; so groß konnte sie wohl erst damals werden, als sie schon lange in das Gebiet der Perser versetzt waren. Außerdem ruht auch das Argument Wetzke's auf der falschen Voraussetzung, daß nach der Erlaubniß zur Rückkehr nur sehr wenige oder gar keine Juden in Persien zurückgeblieben seyen. Das Gegentheil erhellt aus der allgemeinen Tradition der Juden, daß nur Wenige und zwar die Niedrigsten und Aermsten des Volkes am Ende der Gefangenschaft nach dem Vaterlande zurückgekehrt, daß der Kern der Nation dagegen und die Vornehmsten in Babylon zurückgeblieben seyen (Thalmud. Babil. in Kidduschim). Prideaux darf sogar behaupten (altes und neues Test. I. S. 128. im dritten Buch): „Wenn wir nach der Zahl der Familie Ahron's gehen, so muß deren eine weit größere Menge gewesen seyn, als derer, welche sich wieder in Judäa niederließen. Denn von 24 Ordnungen der Söhne Ahron's, welche weggeführt wurden, finden wir ihrer nur vier unter denen, die wieder zurückkamen." — Was dann noch den Mardochai betrifft, der selber erst ins Exil abgeführt seyn soll, so leidet dieß Argument an großer Schwäche. Es ist ja hinlänglich bekannt, daß nach der Weise der h. Schrift das oft von den Kindern mit ausgesagt wird, was von den

Eltern ausgesagt werden sollte. So heißt es 1. Mos. 46, 26., daß 66 Seelen mit dem Jakob nach Aegypten gekommen seyen, obgleich man sich doch bald überzeugen kann, daß einige von den 66 erst nachher in Aegypten geboren seyen. Die Zeit des Mardochai und der Esther braucht also keineswegs die des Exils, eine Zeit vor Koresch und seiner Aufhebung des Exils zu seyn, und es steht demnach fest, daß wenigstens das Buch Esther nicht bloß nichts in den Weg legt, den Koresch für früher als den Ahasveros, den Gemahl der Esther, zu halten, sondern auch dazu veranlaßt. Wie steht es aber mit den übrigen hierher gehörigen Büchern der h. Schrift? Was sagen denn sie, wenn es nun gilt, die Geschichte und Ordnung der Perserkönige selber zu bestimmen?

---

Die Geschichte der Perser, so weit sie in der Bibel berührt wird, ist allerdings ein etwas schwierigerer Punct. Wird man auch von vornherein genöthigt, die Voraussetzungen, von denen Prof. Ebrard und Wetzke ausgehen, als unhaltbar zu verwerfen, so sieht man sich doch, wenn man dann ebenso die Resultate derselben verwerfen muß, für den ersten Augenblick wenigstens in einer gewissen, scheinbaren Verlegenheit. Doch nur desto mehr Aufmerksamkeit schenke man der Untersuchung! Esra 4, 5., sagt Ebrard, werde ein Darius als der Nachfolger des Koresch genannt, und V. 24. werde derselbe Darius als Nachfolger des Artachschasta genannt. Verstehe man nun unter Koresch keinen Unterkönig des Artaxerxes oder Artachschasta, sondern den Cyrus, und unter diesem Darius nicht den Darius Nothus, der nur als Unterkönig wirklich auf den Unterkönig Koresch folgen konnte und als eigentlicher König nachher in der That auf den Artaxerxes oder Artachschasta folgte, sondern den Darius Hystaspis, wie gewöhnlich, so sey dieser weder der Nachfolger des Artaxerxes, noch des Cyrus gewesen. Hier muß man zunächst dieß antworten, daß so eng Darius gar nicht mit dem Koresch verbunden erscheine, wie es hier behauptet

wird. Ebrard sagt, es heiße: „So lange Kores lebte", ruhte der Bau, und wiederum: „bis zur Herrschaft des Darius" ruhte der Bau. „Ist damit nicht offenbar gesagt, daß Kores bis zur Herrschaft des Darius lebte?" In der That, wenn ein und derselbe Zeitraum bald durch die eine, bald durch die andere dieser Zeitbestimmungen umschrieben wäre, so würde man nicht mit Unrecht schließen, daß das „so lange Kores lebte" ebensoviel sagen wolle, wie jenes „bis zur Herrschaft des Darius". Aber es wäre wohl zu wünschen, daß Prof. Ebrard etwas genauer und treuer citirt hätte. Esra drückt sich doch nicht bald so, bald so aus, sondern verbindet beides mit einander und sagt: „die ganze Lebenszeit des Koresch, des Königs von Persien, und bis zur Herrschaft des Darius, des Königs von Persien". Wenn man hier das und ein Bischen genauer beachtet, so sieht man deutlich, daß Esra durch dasselbe zwei keineswegs gleiche Zeiträume, sondern vielmehr zwei auf einander folgende Zeiten in Eine Zeitangabe vereinigt habe, die Zeit des Koresch und die Zeit bis auf den Darius, und es folgt gerade das Gegentheil von dem, was Ebrard hier finden wollte, nämlich daß doch nach dem Koresch erst die Zeit bis auf den Darius verfließen mußte, ehe die Herrschaft des Darius beginnen konnte, daß also Darius nicht ein unmittelbarer Nachfolger des Koresch gewesen, sondern daß eine Zwischenzeit zwischen Koresch und Darius verflossen sey. Freilich nach Ebrard müssen der Darius und Kores möglichst eng zusammengerückt werden. Er glaubt Sach. 1, 12., wo offenbar von demselben Darius wie bei Esra die Rede, dahin verstehen zu müssen, daß die 70 Jahre des Exils, die doch unter Koresch ihrem Ende zugehen sollen, erst im zweiten Jahre dieses Darius eigentlich um gewesen seyen. Sagt denn aber Esra 1, 1. nicht ganz ausdrücklich, daß jene 70 Jahre, von denen Jeremias geweissagt, schon im ersten Jahre des Kores ihr Ende erreicht hätten? Man müßte also zuletzt auch das leugnen, daß auch nur

überhaupt ein Kores das jüdische Exil aufgehoben habe, was doch nicht allein Esra, sondern auch Jesaias und die Bücher der Chron. bestätigen! Der Herzog für seinen Theil hat es nicht zu leugnen gewagt, sondern er nimmt zwei Zeitläufe von 70 Jahren an, von denen der erstere im ersten Jahre des Kores, der andere im andern des Darius abläuft. Ebrard aber spricht sich ganz dreist darüber aus (S. 696.). „Der Herzog", sagt er, „ist genöthigt, zweierlei 70 Jahre anzunehmen, erstlich 70 Jahre der Gefangenschaft, die aber gar keinen Abschluß finden, und dann noch 70 Jahre der Verwüstung. Wir dagegen erhalten eine einfache Zahl von 70 Jahren, die mit der großen Deportation Jechonja's und der Verwüstung des Tempels beginnt, und mit dem Wiederaufbau des Tempels endet. Im zweiten Jahre des Darius Nothus waren die 70 Jahre um." Was sind denn das für Worte beim Sacharja, auf die sich Ebrard beruft? „Es antwortete", heißt es, „der Engel des Herrn und sprach: Herr Zebaoth, wie lange willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Juda's, über welche du gezürnt hast diese 70 Jahre?" und das versteht man doch am besten nicht von jenen 70 Jahren, die zur Zeit des Sacharja eben erst im zweiten Jahre des besprochenen Darius zu Ende gingen, sondern von den bekannten 70 Jahren der Gefangenschaft. Das nämlich ist doch der Sinn in den Worten des Engels: ist es nicht genug, daß Jerusalem die 70 Jahre der Gefangenschaft, wie sie vom Propheten Jeremias vorhergesagt, vom Herrn verworfen gewesen ist? Soll es jetzt, nachdem jene Jahre schon lange abgelaufen sind, noch länger verworfen bleiben? Oder man kann ja auch die 70 letzten Jahre verstehen, die eben erst ihr Ende erreichten, und braucht darum dennoch nicht das Ende des Exils bis auf diese Zeit hinauszuschieben. Denn da der Tempel zu Jerusalem erst 18 Jahre nach dem Anfange des Exils zerstört worden war, so konnte Sacharja, für den es

sich um einen neuen Tempel handelte, von der Zerstörung des Tempels ab leicht neue 70 Jahre zählen.

Aber wie steht es nun mit der Hauptsache, mit den Perserkönigen insgesammt und ihrem Verhältniß zu einander? Ganz besonders kommt hier das Buch Esra in Betracht. Nachdem Kores, so wird uns hier erzählt, im ersten Jahre seiner Regierung den Juden die Erlaubniß ertheilt, mit den Tempelgefäßen nach Jerusalem zurückzukehren, machten sich Serubabel oder Schesbazar, der Fürst der Juden, und Josua, ihr Hoherpriester, dahin auf, und zwar mit vielen Andern, die Esra 2. aufgezählt werden, darunter auch mit einem gewissen Nehemias, und besetzten von Neuem die Städte Juda's. Noch in demselben Jahre, im siebenten Monat, kamen sie dann zusammen, um das Laubhüttenfest zu feiern und die Wiederherstellung des Tempels vorzubereiten. Schon im andern Jahre des Kores fingen sie dann auch wirklich mit dem Bau desselben an (Kap. 3.). Kaum aber war das Fundament gelegt, als die Samaritaner, die Widersacher der Juden, den Fortbau unterbrachen. „Sie dingeten nämlich Räthe wider sie und hinderten ihr Vorhaben, so lange Kores, der König von Persien, lebte und bis an die Regierung des Darius, des Königs von Persen" (4, 4. 5.). „Und unter der Regierung des Achaschverosch", heißt es nach einem Absatze weiter, „im Anfange seiner Regierung, schrieben sie eine Anklage wider die Juden und die Bewohner Jerusalems" (4, 6.); weiter, wiederum nach einem Absatze, zur Zeit des Artachschasta schrieben Bislam, Mithredat, Tabeel und Andere ihres Collegiums an Artachschasta, den König von Persen. Dann, nachdem ihr Schreiben und die den Juden ungünstige Antwort des Königs mitgetheilt ist, heißt es wieder: „Da hörte auf die Arbeit am Hause Gottes zu Jerusalem und blieb unterlassen bis zum zweiten Jahre des Darius, des Königs von Persen." Endlich schließt sich Kap. 5. an diese Worte durch die Erzählung an, wie man eben unter Darius auf die Ermah-

nung des Haggai und Sacharja den Tempel wieder hergestellt und im sechsten Jahr des Darius vollendet habe, und dann heißt es noch 6, 14. 15: „Und sie bauten und vollendeten auf den Befehl des Gottes Israels und auf den Befehl des Kores und des Darius und des Artachschasta, des Königs von Persen, und es wurde aufgerichtet dieß Haus bis zum dritten Tage des Monats Adar im sechsten Jahr der Regierung des Darius."

Zuerst also wird Darius zunächst hinter dem Kores genannt, und man glaubt, mit Ahasveros und Artasasta längst über ihn hinaus zu seyn; plötzlich aber steht man wieder, nachdem von Artasasta die Rede gewesen, beim König Darius, und zwar offenbar bei demselben, von dem vorher die Rede gewesen, bei eben dem, bis in dessen Zeit der Tempelbau still lag. In welchem Verhältniß steht er also zu Kores, in welchem zu Artasasta? Mit Ebrard und Wetzke kann man hier freilich leicht fertig werden. Um den Koresch als einen Fürsten zu erweisen, der mit Darius nicht vor, sondern unter Ahasveros und Artasasta regiert habe, behauptet Wetzke (S. 9.): „Nirgends steht, daß Koresch jemals sein Esra 1, 2—4. enthaltenes Edict wieder zurückgenommen habe. Wenn er nun mit dem mächtigen Cyrus identisch ist, wer durfte sich dann der Ausführung desselben widersetzen?" Zeigt denn aber nicht Esra deutlich genug an, daß die Widersacher der Juden durch Vermittelung falscher Räthe, nicht durch einen über dem Kores stehenden König den Bau verhindert hatten? Jene leugnen es. „Der Bau", sagt Ebrard, „ruht auf Befehl des Artaxerxes, durch Vollziehung des Kores. Wie Kores stirbt, wird Darius Nothus (der nachherige Nachfolger des Artaxerxes) von Artaxerxes zum Satrapen in Babel eingesetzt; Darius, der Sohn des Xerxes und der Esther, ist den Juden günstig und erwirkt nun von Artaxerxes die Erneuerung der einst von Kores gegebenen Erlaubniß zum Tempelbau, so daß der Bau von statten ging auf Befehl des Kores, Darius und

Artachschasta (Esra 6, 14.)" (S. 679.). Nach Ebrard ist Nehemias der Erste, der von Babel nach Jerusalem zurückkehrte. Erst als er diese Reise angetreten, befahl Artachschasta auch dem Kores, den Exulanten die Rückkehr zu erlauben, und da erst begab sich Serubabel mit den Seinigen nach Judäa. Da Nehemias im zwanzigsten Jahr des Artasasta zurückkehrte, so fällt also das Ende des Exils erst um diese Zeit. Schreiben denn aber nicht die Widersacher der nach Jerusalem Zurückgekehrten schon an Ahasver einen Anklagebrief (Esra 4, 6.), müssen also nicht die Juden schon viel früher vor Artasasta ihr Vaterland wieder aufgesucht haben? Ebrard und der Herzog erklären Esra 4, 6., da es auch in der Septuaginta fehle, für eine Glosse. Sagt denn aber nicht Esra wenigstens aufs allerklarste, daß er schon im siebenten Jahr des Artachschasta nach Jerusalem gekommen sey, und zwar „um die dort schon wieder Anwesenden das Gesetz Gottes zu lehren" (Esra 7, 7.)? Ebrard erklärt auch diese Stelle, wenn nicht für unecht, so doch für corrumpirt. Solche Willkür aber dem Worte der h. Schrift gegenüber verdient keine Widerlegung. Nur eine factische Berichtigung wird man wohl noch in Beziehung auf die Argumentation Ebrard's bei dieser Gelegenheit geben dürfen. Um zu zeigen, daß Nehemias und Esra, die unter Artasasta Zurückkehrenden, mit Serubabel und Josua unter Kores gleichzeitig seyen, kommt ihm Alles darauf an, zu beweisen, daß alle vier ein und dasselbe Laubhüttenfest gefeiert hätten. Das Laubhüttenfest, von dem Esra 3, 1 ff. berichtet, muß also dasselbe seyn, wie jenes, von dem Neh. 8. redet, und zwar darum, weil auch das in beiden Büchern vorhergehende ein und dasselbe sey. In beiden gehe nämlich eine und dieselbe Liste der unter Serubabel Zurückgekehrten vorher, die beide Male mit einer und derselben Bemerkung schließe, in beiden auch die Nachricht von einer Volksversammlung, an welche sich dann das Laubhüttenfest anlehne. „Ja mehr noch", heißt es dann Esra 2, 63. „tritt auf dem

Laubhüttenfeste Josua's eine Person ermahnend auf, welche ohne Weiteres הַתִּרְשָׁתָא genannt wird, und Neh. 8, 9. tritt auf dem Laubhüttenfest Esra's Nehemia selber in der nämlichen Weise ermahnend auf, und damit gar kein Zweifel über die Identität Nehemia's mit jenem „Thirschata" bleibe, so heißt es hier (Neh. 8, 9.) נְחֶמְיָה הוּא הַתִּרְשָׁתָא, und dort wird neben den Hauptführern der unter Kores zurückkehrenden Exulanten (Esra 2, 2.) wirklich neben Josua und Serubabel ein Nehemia genannt." (S. 682.). Allerdings, so vorgetragen, hat die Sache vielleicht einigen Schein, aber doch nur einen irrthümlichen. Bei dem Laubhüttenfeste des Serubabel und Josua im Buche Esra wird keineswegs eines Thirschata gedacht, vielmehr geschieht das in der Liste der zurückgekehrten Exulanten (Esr. 2, 63.), und da tritt der Thirschata nicht ermahnend auf, viel weniger in der nämlichen Weise, wie Nehemia auf seinem Laubhüttenfeste, sondern er gibt vielmehr die Bestimmung, daß gewisse Priester, die ihr Geschlechtsregister verloren hatten, ihres Amtes verlustig seyn sollten. Eben weil diese Person bei Esra so ohne Weiteres Thirschata genannt wird, kann man doch an Niemand anders denken, als an den Serubabel, der nach der hebräischen Sprechweise (Esra 1, 8.) ein Fürst der Juden, nach der chaldäischen (5, 14.) ein Pechah war. Pechah bezeichnet ja dasselbe, was Thirschata, wie das aus Neh. 5, 14. erhellt, wo Nehemias, wie sonst Thirschata, so Pechah sein soll. Fast sieht man gar nicht, wie Prof. Ebrard sich so irren konnte, da ja Nehemias selber beides, die Bestimmung des Thirschata (7, 65.) und dann seine ermahnende Thätigkeit während seines Laubhüttenfestes, als etwas ganz Verschiedenes hintereinander erzählt. Wäre er 7, 65. mit dem Thirschata gemeint gewesen, so würde er zudem, wie immer bis zu Kap. 8., in der ersten Person von sich geredet haben. — Etwas anders hat sich Wetzke die Sache zurecht gelegt. Noch zur Zeit des Ahasver, 5 Jahre vor dem Artasasta, gab Kores als Unterkönig in Babylon den Juden

die Erlaubniß der Rückkehr, und nicht allein Serubabel und Josua, sondern auch Esra und Nehemia machten alsbald von derselben Gebrauch, letztere beide nämlich zu einer ersten Reise nach Jerusalem, von der sie uns merkwürdigerweise auch nicht ein Wörtchen erwähnen. So kann es denn natürlich wahr seyn, daß die Widersacher der Juden noch an Ahasver einen Anklagebrief schickten, und daß Esra im siebenten Jahre des Artasasta wirklich eine Reise nach Jerusalem, nämlich eine zweite, machte. Esra war mit Nehemia nach den Störungen durch die Widersacher wieder nach Babel gekommen und kehrte nun, nachdem inzwischen unter dem Nachfolger des Kores, dem Darius, der Tempel vollendet war, mit einem günstigen Decret des Artasasta von Neuem nach seinem Vaterlande heim. Warum soll denn aber die Rückkehr der Juden unter Serubabel gerade in die Zeit des Ahasveros fallen, warum nicht schon früher? Weil Nehemias, der bis in die letzten Zeiten des Artasasta lebt, schon unter diesen ersten Rückkehrenden erscheint? Kann es denn aber unter den vielen Juden nicht zwei Nehemias gegeben haben? Kann der unter Serubabel nicht ein ganz anderer seyn? Nehemias erzählt doch nachher selber, daß er die Liste derer gefunden habe, die mit Serubabel, Josua, Nehemia u. s. w. zurückkehrten, sagt nicht, obwohl er, wie bemerkt, bis zum 8. Kap. in der ersten Person von sich redet: die mit Serubabel, Josua und mir zurückkehrten. Oder etwa deßhalb, weil das Laubhüttenfest des Serubabel und Josua in der That dasselbe ist, wie jenes des Esra und Nehemia? Aber geräth Wetzke, der dieß allerdings so behauptet, nicht in Widerspruch mit sich selbst? Das Laubhüttenfest des Serubabel ist doch schon vor dem Baue des Tempels, also auch nach Wetzke vor der Ankunft des Esra im siebenten Jahr des Artasasta und noch viel mehr vor der des Nehemia im zwanzigsten Jahr desselben Königs gefeiert worden? Nein, in der Art widerspricht Wetzke freilich nicht sich selber. Nachdem Nehemias von Kap. 1. bis 7, 6.

das erzählt hat, was nach dem zwanzigsten Jahre des Artasasta lag, greift er nun Kap. 7, 6. bis 12, 27., und zwar besonders eben mit der Erzählung vom Laubhüttenfest, in die frühere Zeit zurück und berichtet das, was er nach seiner ersten Reise mit Serubabel und Josua zugleich erlebt und ausgeführt hat. Einem Widerspruche, wenn auch anderer Art, kann aber Wetzke trotz einer solchen gewaltsamen Annahme, die sich auch nicht im Geringsten begründen läßt, doch nicht entgehen. Bei dem Laubhüttenfeste, das nach Wetzke also noch vor dem Baue des Tempels, noch vor dem siebenten Jahr des Artasasta gefeiert seyn soll, ist Nehemias schon als Thirschata zugegen gewesen und doch ist er wieder nach Neh. 5, 14. erst im zwanzigsten Jahre des Artasasta Thirschata geworden. Und abgesehen davon, handelte es sich um ein und dasselbe Laubhüttenfest, wie auffallend, ja unerklärlich müßte es doch seyn, daß bei Serubabel und Josua nirgends Esra und Nehemia, bei Nehemia und Esra nirgends Serubabel und Josua erwähnt werden! Freilich beide Mal fängt die Erzählung mit denselben Worten an: „und es kam der siebente Monat heran." Aber wer wüßte nicht, daß jedes Laubhüttenfest im siebenten Monat gefeiert wurde? Es ist wahr, auch die folgenden Worte stimmen überein: „und es kam zusammen das ganze Volk wie Ein Mann." Aber hat diese Uebereinstimmung nicht vielleicht einen andern Grund? Wenn es nämlich aus vielen Anzeichen wahrscheinlich wird, daß Kap. 7—10. im Buch Nehemias, also gerade die Schilderung dieses Laubhüttenfestes, ebenso von Esra abgefaßt sey, wie die des Laubhüttenfestes unter Serubabel im Buch Esra, so erklärt sich schon aus der Einerleiheit des Schriftstellers, wie die Worte jedesmal so einerlei lauten konnten. Und dazu kömmt, daß er sich vielleicht nicht ohne Grund das zweite Mal gerade wieder so wie das erste Mal ausgedrückt hat. Vielleicht schwebte ihm, als er das zweite Laubhüttenfest beschrieb, das erste vor Augen; vielleicht wollte er es auch Andern vor

Augen führen. Vielleicht war er dessen eingedenk, unter wie ungünstigen Umständen man dereinst das Laubhüttenfest gefeiert, nämlich das erste Mal nach der Rückkehr, unter wie günstigen man dagegen es jetzt feiere, und vielleicht wollte er, daß auch Andere durch die Erinnerung an jene frühere Zeit dieser von Gott gewirkten günstigen Veränderung eingedenk würden: wie damals in einem offenen, dem Angriff der Feinde ausgesetzten Dorfe, so feiere man es jetzt in einer durch Mauer und Thore gegen den Angriff jener gesicherten Stadt. Wenigstens bemerkt Esra bei dem ersten Laubhüttenfest (3, 3.) ausdrücklich: „Schrecken befiel sie vor den Völkern in den Ländern", und beim zweiten: „das Volk kam zusammen auf dem Platze vor dem Thore des Wassers."

Auf Hypothesen, wie die Ebrard's und Wetzke's, darf man sich hier also freilich nicht einlassen, um es zu erklären, wie Darius einmal zunächst hinter Kores, sodann hinter oder mit Artasasta zugleich genannt werden könne. Warum beide, Darius und Kores, schon mit Ahasver und Artasasta gleichzeitig seyn sollen, läßt sich durchaus nicht absehen. Wenn man dafür noch anführt, Esra, der Zeitgenosse des Ahasver, müsse zugleich auch ein Zeitgenosse des Kores gewesen seyn und dürfe nicht allzu lange nach dem Exile gelebt haben, weil er sich einen Sohn des Seraja, des am Anfange des Exils getödteten Hohenpriesters, nenne: so bedenke man, daß sich im Hebräischen auch oft der Enkel oder Nachkomme einen Sohn seines Ahnherrn nennt und die Mittelglieder überspringt, so sie anders weniger bekannt waren, daß ja nicht einmal Josua mehr, der Geleiter des Serubabel, obwohl er ohne Zweifel weiter zurückragte, als Esra, ein Sohn des Seraja, sondern vielmehr ein Sohn des Jozadak, ein Enkel des Seraja war (1 Chron. 6, 14.). — Warum Kores und Darius Unterkönige des Ahasveros und Artasasta gewesen seyn sollen, läßt sich so noch viel weniger begreifen. Oder werden sie etwa durch ihren unterschied-

lichen Titel als solche kenntlich gemacht? Man sagt, Artasasta führe Esra 7, 11. den Namen „König der Könige". Aber Jedermann sieht auf den ersten Blick, daß sich Artasasta in einer etwas anmaßlichen Redeweise nur selber so nenne. Esra 4. führt er keinen andern Titel, als der auch dem Kores vorher beigelegt war. Ja, Kores behauptet nicht allein von sich, wie Artasasta, daß er ein König der Könige sey, sondern noch bei Weitem mehr, daß der Herr, der Gott des Himmels, ihm alle Reiche auf Erden gegeben habe (2 Chron. 36, 23. Esra 1, 2.). Für einen Unterkönig oder Satrapen würde solche Behauptung offenbar usurpatorisch geklungen haben. Dan. 10, 1. 11, 1. 2 Chron. 36, 22. 23. Esra 1, 1. 2, 8., kurz alle Stellen, wo von Kores die Rede, bestätigen zu deutlich, daß er sich desselben Ansehens zu erfreuen gehabt habe, wie Ahasver und Artasasta. Und ebenso verhält es sich mit Darius. Auch er heißt Esra 4, 5. ein König der Perser, und auch er legt Esra 6, 11. seinem Edicte solches Gewicht bei, wie es ihm nur der großmächtigste König der Perser beilegen konnte. Allerdings, er heißt auch einmal (Esra 6, 22.) nicht König von Persen, sondern König von Assur. Und um das zu erklären, wird man nicht zu der Aushülfe Berthold's greifen dürfen, der in der Einleitung S. 1001. die ganze Stelle Kap. 6, 19—22. einem geschichtsunkundigen Verfasser aus der Zeit der Lagiden und Seleuciden zuschreibt. Das wäre mehr eine Flucht, als eine Lösung der Schwierigkeit. Ja dazu wird nicht einmal das ausreichen, was Clerikus in seinem Commentare zu der Stelle bemerkt: König von Assur sey Darius nach alter Sitte genannt; Assur sey von Alters her der gewöhnlichste Name für alle jene Gegenden gewesen. Aber mit Unrecht behauptet nichts desto weniger Wetzke (S. 37.): „Damit wird zweifelsohne angedeutet, daß seine Gewalt sich eigentlich nur über Babylon und die dazu gehörigen Landstriche erstreckt habe." Dagegen reicht schon das hin, daß ja auch Artasasta selber Neh. 13, 6. König von Babylon genannt wird, was

doch ziemlich ebensoviel sagen will. Der Grund, warum Darius hier einmal gerade König von Assur heißt, liegt vielmehr in dem Gedanken der Stelle. Die Israeliten nämlich, die aus der Gefangenschaft zurückgekehrt waren, danken da Gott, daß er sie fröhlich gemacht, und freuen sich, daß der Feind, der sie einstmals in die Gefangenschaft geführt, jetzt die Freiheit und die Erlaubniß zum Tempelbaue gegeben habe. Darius, der König von Persen, kommt hier daher gar nicht als solcher in Betracht, sondern vielmehr als eine Fortsetzung einer und derselben feindlichen Macht, von der früher das Unglück angehoben, deren Herz Gott jetzt aber gewandt hat (הֵסֵב לֵב).

Wie aber soll man nun zu einem sichern Resultate der Esra 4. genannten persischen Könige gelangen? Carpzow (introd. I. p. 336 etc.) und sehr viele Andere unter den Aelteren schon (cf. Ioh. H. Michaelis, adnot. uber. zu Esra 4, 6.) und Jahn, Rosenmüller und Gesenius mit fast einstimmigem Beifall unter den Neuern haben angenommen, Darius habe erst nach Ahasveros und Artasasta regiert und sey zunächst hinter Kores (Esra 4, 5.) nur per prolepsin erwähnt. „Ad ea statuenda," sagt Hartmann (synt. chron. bibl. p. 371.), „per nexum historiae adducor, quem suppeditavit Esdras (4, 6.). Is enim postquam dixerat iam sub Cyro ipso, corruptis consiliariis, impeditam esse templi aedificationem ad usque regnum Darii, regis Persarum, nunc incipit rationes adserti enumerare historicas. Nam, inquit, cum rex fieret Ahasverus etc., quae sane ratio nulla foret, nisi Ahasveri regimen cum Cyri morte coniunctum vellet scriptor divinus." Der gute Hartmann hat aber nicht gesehen, daß das „denn" Esra 4, 6. nicht von Esra, sondern von Luther herrühre, daß Esra selber vielmehr mit „und" fortfährt — „und unter der Regierung des Ahasverus" — daß er also nicht etwas zur Begründung nachzuholen, sondern die Geschichte fortzusetzen scheint. So viel ist wohl wenigstens klar,

wenn Esra nicht Vers 24. noch einmal auf Darius käme, würde hier Niemand daran zweifeln, daß Ahasverus, wie er V. 6. nach Darius steht, so auch nach Darius regiert habe. Allerdings weiß man auch aus der Profangeschichte, daß, wie hier die zwei Könige Ahasver und Artasasta zwischen Kores und Darius eingeschoben werden sollen, gerade so zwei Könige, wenn auch ganz anders geheißen, nämlich Kambyses und Smerdis, zwischen Cyrus und Darius regiert haben. Darf man sich aber in einer solchen Weise an die Profangeschichte anlehnen, daß man ihr zu gleicher Zeit wiederum ganz ungetreu wird? Oder sollten hier doch etwa einmal die Namen nicht in Anschlag gebracht werden dürfen, auf die oben ein nicht geringes Gewicht gelegt worden ist? Mögen zunächst, wenn es nun doch einmal nicht mehr ohne die Profangeschichte geht, die übrigen Puncte zum Vergleich gezogen werden!

## III.

Zunächst kann es wohl in Beziehung auf die Chaldäer keinem Zweifel mehr unterliegen, daß der Nebukadnezar der heiligen Schrift nicht etwa dem Cyrus und Kambyses, sondern durchaus dem Nabochodonosor des Berosus entspreche. Und könnte es das wirklich noch, so hat man doch nunmehr das schlagendste Argument dagegen, nämlich ein Argument, das sich aus dem ägyptischen Kriege des Nebukadnezar hernehmen läßt. Freilich Ebrard und Wetzke haben gemeint, diesen Krieg gerade für ihre Ansicht benutzen zu können. Nach Jeremias erobert Nebukadnezar Taphanches (Daphnae Pelusiae). „Ebendaselbst", sagt Ebrard (S. 671), „hatte nach Herodot Psammetich sein Lager gegen Kambyses aufgeschlagen. Auch der heftige, leidenschaftliche Charakter des Kambyses stimmt in allen seinen Zügen, wie er bei Herodot erscheint, auffallend mit dem Bilde überein, welches im Buche Daniel von dem Charakter Nebukadnezar's II. entworfen wird." Aber man kann

sich in der That gar nicht genug wundern, wie es doch Ebrard sowohl als Wetzke so ganz und gar entgangen ist, mit welchem ägyptischen König es Nebukadnezar nach der heiligen Schrift und mit welchem es Kambyses nach Herodot zu thun hat. Nach der h. Schrift hat Nebukadnezar mit Pharao Necho zu kämpfen (2 Kön. 23, 29. 2 Chron. 35, 20. Jer. 46, 2.). Nach Herodot dagegen führt Kambyses mit Amasis Krieg (3, 1.). Oder hat hier Herodot wieder trotz des verschiedenen Namens doch denselben gemeint, wie die Bibel? Hier dürfte es wohl schwerlich Ebrard selber in den Sinn kommen, so etwas anzunehmen, da ja Herodot ebenfalls neben dem Amasis auch den Necho kennt, und zwar von Necho ganz dasselbe erzählt, was die h. Schrift von ihm andeutet. Denn wie Herodot nach dem, was oben angeführt worden, erzählt, Necho sey durch ein Orakel zum Kriege gegen die Asiaten veranlaßt worden, so erwähnt das merkwürdigerweise auch 2 Chron. 35, 21. Necho läßt da dem Josias sagen, Gott habe gesprochen, um ihn eilen zu machen: וֵאלֹהִים אָמַר לְבַהֲלֵנִי. Dieser Necho nun aber, der Sohn des bekannten Psammetich, ist weit früher als Amasis; denn auf Necho folgt erst Psammos, dann Apries und darauf erst Amasis. Geht daraus nicht aufs bestimmteste hervor, daß auch Nebukadnezar weit früher gewesen sey, als Kambyses? Was will es gegen solche Zeugnisse sagen, wenn man da eine gewisse Aehnlichkeit zwischen beiden Kriegen nachweisen kann, wie sie zwischen allen Kriegen der damaligen Zeit stattfinden mußte, oder zwischen dem Charakter des Nebukadnezar und Kambyses, wie er allen Despoten gemeinsam zu seyn scheint.

Freilich soll die Schrift Einiges von Nebukadnezar erzählen, was auf keinen Andern, als auf den Kambyses oder Cyrus passe. „Die nähere Untersuchung", sagt Ebrard S. 667., „knüpft der Herzog an das goldene Bild Dan. 3." Bei diesem Bilde scheine es sich um die Einführung eines neuen Cultus zu handeln. Gerade dem entsprechend berichte nun

Strabo von Cyrus, daß er den Schechdienst und zugleich das 365tägige Jahr einführte. Nebukadnezar's Bild werde also ein Schechbild des Cyrus gewesen seyn. Aber wahrlich, ein sehr böses Zeichen, wenn der Herzog eine so gewichtige Untersuchung mit einer so wenig gegründeten Argumentation anhebt. Wenn noch Strabo berichtet hätte, Cyrus habe zur Einführung des Schechdienstes ein solch goldenes Bild, wie Nebukadnezar, errichten lassen. So aber ist die Argumentation eigentlich nichts sagend. Daß Daniel in demselben Kapitel die musikalischen Instrumente mit griechischen Namen zu nennen und Wetzke daher mit Nebukadnezar den Kambyses zu meinen scheint, weil erst seit Cyrus eine Berührung der Griechen mit den Bewohnern der östlichen Gegenden Asiens eingetreten sey, bedarf hier wohl keiner weitern Berücksichtigung. סַבְּכָא kann ja viel leichter semitisch von סָבַךְ, „flechten", für ein mit Saiten bespanntes Instrument, als σαμβύκη griechisch von irgend einer Wurzel abgeleitet werden, und ebenso vielleicht פְּסַנְתֵּרִין von פס und נתר, weil es Saiten bezeichnet, die mit der Hand geschlagen werden. Auch versichert es Strabo (S. 471.) von κιθάρα oder κινύρα ausdrücklich, daß das Instrument sowohl wie der Name aus Asien zu den Griechen gekommen sey, wenn es auch einige von κινυρός haben ableiten wollen; ebenso von σαμβύκη Athenäus (4. Kap. 23.); von ψιθύρα, das doch dem פְּסַנְתֵּרִין sehr ähnlich ist, Pollux (9, 4. §. 52.; vgl. Hävernick's Comment. zu Dan. 3.). Und scheinen dennoch einige Wörter mehr griechisch, wie סוּמְפֹּנְיָא, so weiß man ja in der That von einem viel früheren Zusammentreffen der Asiaten und Griechen, woraus Entlehnungen der Art leicht ihre Erklärung finden. Alex. Polyhistor erzählt im Chronikon des Eusebius, daß schon Asserhaddon bis an die Westküste Asiens vorgedrungen sey und dort unter Andern den Pythagoras gefangen weggeführt habe, und Curtius sagt (IV, 12, 1.): post hos ibant Gortuae, gentes quidem Euboicae, Medos quondam secuti, sed iam

degeneres et patrii moris ignari. So gut ein Haufe griechischer Soldaten nach Oberasien ziehen konnte, konnte es auch allenfalls ein Haufe unsteter Musikanten. Nichts steht der Annahme Geier's entgegen, daß am chaldäischen Hofe griechische Musiker gewesen seyen, die dort zugleich mit den Instrumenten griechische Namen einführten. — Wiederum soll freilich das, was man anderweitig, besonders aus den persischen Sagen, von Cyrus weiß, am besten zu dem Nebukadnezar der heiligen Schrift passen. Von Dschemschid erzähle man — und Dschemschid sey kein Anderer als Cyrus, denn er soll wie Cyrus das Sonnenjahr erfunden, er wie Cyrus Persepolis („Tekti Dschemschid", Thron oder Gebäude Dschemschid's) erbaut haben — er habe sich selbst anbeten und diejenigen, welche dessen sich weigerten, ins Feuer werfen lassen. Da habe man die Geschichte von Nebukadnezar (Dan. 3.). Aber in der That, die Unbefangenheit ist groß, mit der so die persischen Sagen benutzt werden. Hier also wird angenommen, Dschemschid sey Cyrus oder Kambyses. S. 677. soll die persische Sage den Cyrus Kaikosru nennen. Dschemschid und Kaikosru sind aber nach der Sage mehr als tausend Jahre von einander getrennt und Dschemschid gehört einem ganz anderen Zeitalter an, als Cyrus, nämlich nicht einem historischen, sondern einem mythischen. Noch Hölty freilich („Dsjemschid, Feridun, Gustasp, Zoroaster" von A. Hölty. Hannover 1829) hält den Dsjemschid für Dejoces. Aber Rhode hat nachgewiesen, daß die Nachrichten in den heiligen Büchern des Zendvolkes sich gar nicht auf das persische Reich, sondern auf ein eigenes, nachher verschwundenes Volk beziehen („die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolkes." 1820). Dsjemschid wird als der Erste dargestellt, unter dem die Eeri (Ἄριοι) feste Wohnsitze einnahmen. Mit goldenem, gottgeschenkten Dolche spaltete er die zu bebauende Erde, und wo sonst keine Thiere waren, brachte das angebaute

Land große und kleine in Ueberfluß hervor. Er erfüllte das Land mit rothbrennenden Feuern, d. h. mit heiligem Dienst und frommer Uebung. Die immer goldenen Felder dort trugen Alles, was gut zu essen ist. So bildete er Ver, das an allen Dingen Ueberfluß hat, mit seinem goldenen Dolche (Ebrard bemerkt S. 668: „das Zendavesta beschreibt eine Stadt Ver, die Dschemschid erbaut habe, so, daß Alles auf Babel paßt"). Daraus, daß Persepolis, die von Cyrus erbaute Stadt, Tekti Dsjemschid genannt wird, erhellt nur so viel, daß die persische Sage Vieles durcheinander geworfen habe und daher in historischen Dingen durchaus nicht herbeigezogen werden dürfe. Es verlohnt sich daher auch gar nicht der Mühe, auf das weiter einzugehen, was Ebrard sonst noch aus derselben beigebracht hat.

Daß sodann der Evilmerodach der heiligen Schrift nicht dem Pseudo-Smerdis des Herodot, sondern dem Evilmaradonchos des Berosus entspreche, leuchtet von selbst ein. Schwieriger dagegen ist es, den Belsazar des Daniel unter den chaldäischen Königen des Berosus wiederzufinden. Weder Neriglissar, der den Evilmerodach ermordete, noch Laborosoarchod, des Mörders Sohn, noch auch Nabonned haben einen Namen, der mit dem des Belsazar eins zu seyn scheint. Viel wird es immer für sich haben, den Belsazar für den letzten der babylonischen Könige, also für Nabonned zu halten. Denn wenn man auch aus Dan. 5, 30. und 31. nicht herauslesen darf, daß Darius den Belsazar getödtet und nach dessen Tode unmittelbar das Reich eingenommen habe, so wird doch von Daniel in der Erklärung der Vision 5, 26–28. der Sturz des Belsazar und die Eroberung Babels durch die Meder und Perser in nahe Verbindung gebracht. Und Herodot nennt den letzten Labynet, d. i. den Naboned, ebenso wie Daniel den Belschazar, einen Sohn des ersten Labynet oder Nebukadnezar. Vielleicht möchte sich auch die Verschiedenheit der Namen Nabonned und Belschazar leicht erklären lassen. Wahrschein-

lich ist Nabonned, wie Labynet aus Nebu=kad=nezar, aus Nabo=nezar zusammengezogen worden. Nabo ist aber so viel wie dominus, also so viel wie Bel, und nezar und schezar werden, wie oben nachgewiesen, leicht vertauscht. Zugegeben werden muß aber auch, daß, wenn hier für den Belsazar doch einmal Jemand mit einem andern Namen stehen muß, man dann auch leicht an den Evilmerodach denken könnte. Denn Evilmerodach hat diesen Namen ohne Zweifel erst ex eventu empfangen, ursprünglich dafür einen andern gehabt. Denn der Name מְרֹדַךְ steht entweder mit dem ♂, dem nergal (kleinem Unglück), oder mit dem ♄, dem kajun (dem großen Unglück), in Verbindung (vgl. Leo, Universalgesch. S. 101.) und evil ist der Thor; der Name bezeichnet demnach einen Thoren des Unglücks. Wie natürlich wäre es also, wenn Daniel, am Hofe lebend, an den eigentlichen Namen gewöhnt, den eigentlichen Namen gebraucht hätte, andere Schriftsteller dagegen den andern, den in der Redeweise des Volks üblichen! Zu beachten bleibt es immer zunächst, daß das Endschicksal des Belsazar viel besser zu dem des Evilmerodach, als zu dem des Nabonned paßt. Die Cyropädie freilich läßt den Nabonned auch ermordet werden, gerade wie Daniel den Belsazar. Die Cyropädie muß aber immer sehr vorsichtig benutzt werden und Berosus berichtet geradezu, Cyrus habe den Nabonned leben lassen, δοὺς *οἰκητήριον αὐτῷ Καρμανίαν*. Schon Marsham sagt (can. chron. p. 555. cf. 596.): „Evil-Merodacho et Balthasaro idem regnandi tempus, idem exitus assignantur", und Hävernick hat, was Hoffmann für dieselbe Ansicht gesagt, wiederholt, daß, wie Evilmerodach im dritten Jahr ermordet wurde, so auch nur vom dritten Jahre des Belsazar die Rede sey (Neue krit. Untersuchungen, S. 73.). Sodann spricht auch Baruch 1, 11., wenn derselbe hier angeführt werden darf, von dem Belsazar neben dem Nebukadnezar also, als sey er der einzige rechtmäßige und sichere Thronerbe desselben.

So aber wäre die Annahme einer Doppelbenennung hier eine ganz andere, als die oben bekämpfte. Nämlich nicht die ganze Schrift nennte einen andern Namen, als die ganze Vulgärgeschichte, sondern die Schrift selber nennte einen König bald so, bald so, was nichts Auffallendes haben könnte.

---

In Beziehung auf den eigentlichen Hauptpunct, auf das Verhältniß der Chaldäer zu den Persern, ist es ferner schon aus dem Obigen klar geworden, daß der Darius des Daniel keineswegs als der Unterdrücker Babylons erscheint, wie der Darius Hystaspis, sondern im Gegentheil. Freilich Darius Hystaspis hat das Land in Satrapien eingetheilt, wie der Darius des Daniel das in ähnlicher Weise gethan zu haben scheint. Darf man so etwas aber für ihre Identität geltend machen? Ja, wenn nach der Vulgärgeschichte Darius Hystaspis der Erste und Einzige gewesen wäre, der eine solche Eintheilung angeordnet hätte. Aber Herodot selbst erzählt schon von Cyaxares, dem Vater des Astyages: *καὶ πρῶτός τε ἐλόχισε κατὰ τέλεα τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ καὶ πρῶτος διέταξε χωρὶς ἑκάστους εἶναι, τούς τε αἰχμοφόρους καὶ τοὺς ἱππέας καὶ τοὺς τοξοφόρους* (1, 103.). Zunächst scheint zwar in diesen Worten mehr eine Eintheilung der Bürger in Vermögensclassen, als des Landes in Provinzen zu liegen. Denn *κατὰ τέλεα* wird hier nach den folgenden Worten am natürlichsten von census und vectigal, also secundum census sive vectigalia verstanden. So erweist sich jedoch zugleich das als falsch, was man von jener Seite behauptet hat, nach Herodot sey Darius Hystaspis der Erste, welcher nicht nur das Steuerwesen ordnete, sondern überhaupt Steuern erhob. Und sodann bringt doch eine Steuererhebung zugleich auch eine gewisse Eintheilung in Provinzen mit sich, ohne welche in einem größeren Reiche die Steuern gar nicht eingetrieben werden können. Spricht doch der Ursprung des Namens provincia selbst

für den engen Zusammenhang einer solchen Eintheilung mit der Steuererhebung. Mit Recht sagt daher Hävernick (Commentar, S. 207.): „Es ist unleugbar, daß auch bei den Medern (näml. vor Cyrus) eine Satrapenregierung bestand, und aus Herodot hat Heeren (Ideen I, 1. S. 170.) die gewiß begründete Combination gezogen, daß wegen des vorherrschenden Princips einer Rangordnung der Völker (Her. 1, 134.) jeder Satrap die Tribute von seinem Nachbar eintreiben und die nächsten an Medien den Ertrag des Ganzen dem Könige überliefern mußten." — Daß Daniel übrigens die Burg Susa erwähne, die nach Plinius erst Darius Hystaspis erbaut habe, dieß Argument hätte Professor Ebrard mit keinem Worte für die Identität der beiden Darii geltend machen sollen. Kann Plinius hier auch nur irgend welche Autorität haben? Sagt nicht derselbe Plinius auch 6, 14: Ecbatanam, caput Mediae, Seleucus rex condidit? So gut, wie sich diese letztere Bemerkung als durchaus grundlos zu erkennen gibt, thut es die über Susa auch. Der älteste unserer Historiker, Herodot, weiß von einem Erbauer und Gründer der Stadt nichts. Sie wird aber *τὰ βασιλήϊα Μεμνόνια* (5, 53.), *Μεμνόνιον ἄστυ*, *Σοῦσα τὰ Μεμνόνια* (7, 151.) genannt und so in die mythische Zeit des Memnon hinaufgeschoben. Es war eine heilige, durch die Gottheit selber von Alters her geheiligte Stadt, älter als die Weltmonarchie der Perser, älter als Cyrus selbst (vgl. Hävernick, Comm. zum Daniel, S. 554.).

Anstoß möchte es allerdings wohl erregen, daß die Profangeschichte von einem solchen ersten Mederkönige Babylons gar nichts wissen sollte. Und doch, wie könnte sie das? Unsere Hauptquellen über die persische Geschichte sind Herodot und Ktesias. Ueber den Herodot gesteht aber selbst ein Gesenius ein (thes. II. p. 349.): solere Herodotum praetermissis mediocribus hominibus ex longa regum serie nonnisi unum alterumve memorare reliquis emi-

nentiorem et aliunde constat, et ipsa Babyloniae historia docet. Und Ktesias hat seine meisten Nachrichten nach den neuern Forschungen wahrscheinlich aus Königsliedern, also aus sehr mangelhaften Quellen entnommen. Wohl bemerke man indeß, daß Herodot und Ktesias über den Darius nur schweigen, nichts einer Existenz desselben Widersprechendes haben. Und dann findet sich doch auch bei andern Historikern wenigstens eine Andeutung hier und da von einem Mederkönige als Genossen des Cyrus. Merkwürdig ist hier zunächst die Stelle des Aeschylus in den Persern, wo es heißt (V. 756.): *Μῆδος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν στρατοῦ, Ἄλλος δ' ἐκείνου παῖς τόδ' ἔργον ἤνυσε . . . τρίτος δ' ἀπ' αὐτοῦ Κῦρος κτλ.* Dem Cyrus wird hier die Eroberung Lydiens, Phrygiens und Ioniens, nicht die Babylons zugeschrieben, wahrscheinlich also, daß Aeschylus Babylon als den Theil des *ἄλλος* ansah, so daß der *ἄλλος* kein anderer seyn kann, als ein eng mit Cyrus verbundener medischer König. Abydenus sodann läßt den Nebukadnezar in seiner Weissagung, von der oben die Rede gewesen ist, sagen: *οὗ* (sc. *Κύρου*) *δὴ συναίτιος ἔσται Μήδης, τὸ Ἀσσυρίου αὔχημα* (praepar. ev. 9, 14.). Ja derselbe Abydenus nennt (chron. Euseb. Arm. p. 61. ed. Aucher.) den Bezwinger Babylons geradezu Darius: „Darius rex de regione depulit aliquantulum (näml. den letzten König von Babylon). Hävernick behauptet zwar (Neue kritische Untersuchungen, S. 78. Anm.), diese Stelle des Abydenus beziehe sich auf Darius Hystaspis, aber ganz ohne Grund. Von Xenophon außerdem ist bekannt, daß er in der Cyropädie dem Herodot ganz entgegen berichtet, wie die Meder unter Cyaxares II., dem Sohn des Astyages, gemeinsam mit den Persern Babylon erobert hätten, und Hävernick beweist (Comment. S. 204.), daß die Darstellung des Xenophon viel mehr innere Wahrscheinlichkeit habe, als die des Herodot. Daß dem Xenophon hier wenigstens eine

Parsisage zu Grunde gelegen, daß er nicht Alles fingirt habe, gibt auch selbst v. Lengerke zu (Comment. z. Daniel, S. 221.).

Darf man nun aber auch mit Hävernick noch weiter gehen und etwa annehmen, daß der Cyaxares des Xenophon der Darius des Daniel selbst sey, wie das schon Josephus (Arch. 10, 11, 4.), Hieronymus, Venema, L'empereur, Vitringa, Prideaux und viele Andere angenommen haben? Hävernick macht besonders dafür geltend, daß Cyaxares sich von Charakter dem Darius so ähnlich zeige, und zwar in der Vereinigung mehrerer Gegensätze, die sich sonst seltener in einem Menschen vereinigt finden. Des Vignoles behauptet dagegen von der andern Seite (II. S. 517.): 1) Son nom de Cyaxare n'a aucun rapport avec celui de Darius. 2) Son père était Astyage, roi de Médes, et celui de Darius porte le nom d'Assuérus. 3) Ce Cyaxare ne se trouve que dans un roman etc. Und diesen Gründen darf man allerdings nicht jegliches Gewicht absprechen. Hävernick zwar meint, die Differenz zwischen den Namen habe gar nichts Befremdendes (S. 210.). Aber wollte Gott, daß sie bald etwas Befremdendes haben möchte! Dessenungeachtet, wenn der Darius des Daniel ein Mederkönig zur Zeit des Cyrus ist und Cyaxares sich uns als solchen bei Xenophon darbietet, so bleibt fast gar nichts Anderes übrig, als beide für identisch zu halten. Und wie, wenn sich uns nun ein Weg zeigte, allen jenen Einwürfen des Vignoles mit Einem Schlage zu entgehen? Schon Prof. Hengstenberg hat (Beiträge, S. 57.) vermuthet, daß Xenophon nicht den eigentlichen Namen des Cyaxares gebraucht habe. Nehme man dazu an, daß dieser sogenannte Cyaxares eigentlich nicht ein Sohn, sondern ein Bruder des Astyages gewesen sey, und es erklärt sich Alles. Oder hat eine solche Annahme Schwierigkeit? Xenophon brauchte einen Mittelsmann zwischen dem alten Astyages und dem jungen Cyrus und ließ daher den Bruder des Astyages, den er als eine im Uebri-

gen ganz geeignete Persönlichkeit in der Sage vorfand, einen Sohn des Astyages seyn, um ihn so dem Cyrus etwas näher zu bringen. So ist es ja auch sonst seine Weise in der Cyropädie, etwas nicht geradezu willkürlich zu fingiren, sondern sich an die wirkliche Geschichte anzuschließen, dieselbe aber nach seinen Zwecken umzubiegen. Bei einer solchen Annahme hat denn zunächst der Name Cyaxares nichts Auffallendes mehr. Xenophon nannte den, der als Sohn des alten Cyaxares Darius hieß, als einen Enkel desselben nach einer wohlbekannten Sitte eben nach seinem Großvater, Cyaxares. Sodann hat es nun seinen guten Grund, daß Darius schon 62 Jahre alt ist, als er die Herrschaft Babylons überkömmt (Dan. 6, 1.). Ja endlich stimmt es so auch aufs schönste überein, daß Darius Dan. 9, 1. ein Sohn des Ahasverus genannt wird. Ahasverus oder Xerxes nämlich ist ganz derselbe Name wie Cyaxares. Denn schon nach dem Berichte des Strabo und dann nach den von Gesenius im Thesaurus mitgetheilten neueren Entdeckungen von Grotefend und Champollion heißt dieser Name altpersisch eigentlich Khschwersche oder Khschhersche oder auch Khschearscha. Nimmt man die erste dieser Aussprachen und gibt man der ersten Silbe derselben den Vorschlagsvocal a, so hat man Khaschwersche, was ja ganz dem hebräischen Achaschverosch entspricht. Sucht man dagegen das Zweite so auszusprechen, wie es dasteht, und liest man Khsch, wie man es lesen muß, als x, so hat man Xerxes; nimmt man endlich das Letzte, und spricht man das Kh mit einem Hülfsvocal für sich aus, so hat man *Κυα* und in schearscha ξαρης, also Kuaxares. Zugleich sieht man übrigens wohl noch leichter, wie Artaxerxes dem Artachschasta der Bibel entspricht.

---

Wird man da aber in Betreff der Perserkönige selber, nachdem so die Identität der Namen in der Schrift und in der Vulgärgeschichte erkannt ist, noch ferner geneigt

seyn, den Achaschverosch Esra 4, 6. für Kambyses und den Artachschasta für Pseudo-Smerdis zu halten? Da ja auf den Cyrus, der auch nach der Schrift als der eigentliche Eroberer Babels vorausgesetzt wird, Kambyses und Pseudo-Smerdis folgten, dann Darius Hystaspis, Xerxes und Artaxerxes, so scheinen Ahasveros und Artasasta freilich, wenn sie Nachfolger des Kores sind und Vorgänger des Darius, mit Kambyses und Smerdis identificirt werden zu müssen. Sind sie's denn aber wirklich? Können sie nicht auch die Nachfolger des Darius seyn, so daß die Schrift den Kambyses und Smerdis gar nicht nennte, sondern diese Reihe aufstellte: Darius mit Kores, dann eine Lücke, dann Darius, dann Ahasveros, dann Artasasta? Allerdings, da Esra 4, 24. von Ahasveros und Artasasta auf den Darius, zweifelsohne Darius Hystaspis, einen Uebergang wie auf einen Spätern zu machen scheint, so scheinen sie auch als seine Vorgänger vor ihm untergebracht werden zu müssen. Wiederum aber, da gerade umgekehrt V. 6. von demselben Darius auf denselben Ahasverus und Artasasta wie auf seine Nachfolger fortgeschritten wird, so frägt es sich noch erst, was man von beidem annehmen soll. So viel ist gewiß, für das Letztere spricht nicht bloß, daß der Name Ahasveros derselbe wie Xerxes und Artasasta derselbe wie Artaxerxes ist, sondern auch, daß, wo sich der Name Artasasta sonst noch in der Schrift findet, er da den Artaxerxes bezeichnet, und zwar im Buch Esra selber nachher von Kap. 7. ab. Dieser Umstand ist so gewichtig, daß sich Scaliger (de emend. temp. p. 602.) darum zu einer ganz gewaltsamen Annahme hat verleiten lassen. Um den Ahasverus für den Xerxes und den Artasasta für den Artaxerxes halten zu können, will er lieber den Darius, auf den Esra 4, 24. kömmt, um den Tempelbau unter ihm zu erzählen, für den Darius Nothus nehmen, der nach Artaxerxes regierte. Und doch leben unter diesem Darius nicht bloß Serubabel und Josua

noch, sondern auch Solche, die den alten Tempel noch gesehen hatten; vgl. Hagg. 2, 3. Auch ist das wohl zu beachten, daß, wenn sich Pseudo-Smerdis wirklich, wie man ihn hier unter Ahasver versteht, den Namen Ahasver beigelegt hätte, man sich dann doch wundern müßte, warum sich auf der Inschrift Behistans auch nicht das Geringste von solcher Namensveränderung, wohl dagegen die Usurpation eines dem griechischen Smerdis so ähnlichen Namens findet. Die Ueberschrift einer vor Darius hingestreckten Figur lautet nach Rawlinson: This Gomátes, the Magian, was an impostor. He thus declared: I am Bartius (Smerdis), the son of Cyrus; i am the king." Sodann läßt doch auch das Buch Esra — und dieser Umstand wiegt in völliger Uebereinstimmung mit dem eben Besprochenen um so schwerer — das Buch Esra selber, ganz für sich betrachtet, sowohl den Worten, wie auch dem Zusammenhange nach viel eher V. 24. als V. 6. einen Rückschritt in frühere Zeiten erwarten. Denn was zunächst die Worte betrifft, während V. 6. durch וְ, „und", als eine Fortsetzung mit V. 5. verbunden ist, knüpft V. 24. nicht etwa durch אֱדַיִן, „dann", sondern durch בֵּאדַיִן, „in jener Zeit", an. Dient diese Partikel auch zuweilen allerdings dazu, Späteres an Früheres anzureihen, so heißt sie ja doch eigentlich „in spatiis temporis demensis" (cf. Simonis lexicon) und leitet eigentlich zu dem über, was in eine eben schon bezeichnete Zeit hineinfällt. Nach dem Zusammenhange sodann ist es ganz klar, daß sich V. 24. nicht an das zunächst Vorhergehende, sondern vielmehr an das Frühere anschließt. Schon Vitringa hat in den Hypotyposen (S. 109.) darauf aufmerksam gemacht, daß V. 6. gar nicht mehr auf den Tempel speciell Beziehung habe, sondern vielmehr ganz allgemein laute. Kleinert (Dorpat. Beiträge 1832. I.) hat sodann weiter bemerkt, daß nicht bloß V. 6., sondern auch V. 7—23. eben so allgemein sey, oder vielmehr auf ganz andere Gegenstände als auf den

Tempel Beziehung habe: „Auch im ganzen Abschnitt V. 7. bis 23.", sagt er mit Recht, „ist gar nichts enthalten, was uns an den Tempelbau zu denken nöthigte; überall ist nur von der Stadt, ihrem Ausbau und ihren Mauern, die Rede." Vers 24. dagegen fängt plötzlich wieder vom Tempel an. Wahrlich, wenn Esra sagt, Artasasta habe den Bau der Mauern verboten, und dann V. 24. fortfährt, zu jener Zeit sey der Bau des Tempels unterblieben, so wird man doch nicht auf V. 23. gerade eine Beziehung in V. 24. finden wollen? Zudem sehe man doch auch die übrigen Worte in V. 24. an! Esra sagt: in jener Zeit hörte auf die Arbeit am Hause des Herrn, und über dieß „hörte auf" lese man nicht ohne Aufmerksamkeit hin! Wann hörte denn der Bau des Tempels auf? Doch wohl nicht erst unter Artasasta, sondern, wie Esra 3, 5. gesagt hat, unter Kores schon. Hätte Esra hier also wirklich von der Zeit des Artasasta reden wollen, so hätte er doch wohl sagen müssen: „zu jener Zeit hörte wieder auf", oder vielmehr, da er nirgends andeutet, daß der Tempelbau von Neuem unternommen sey: „zu jener Zeit blieb er noch länger liegen." Wahrlich es muß als ausgemacht angesehen werden, nicht zwischen Kores und Darius, sondern erst nach Kores und Darius sind Ahasveros und Artasasta gefolgt; der Artasasta hier ist derselbe wie der, unter welchem Esra Kap. 7. nach Jerusalem zieht; V. 6. handelt nach der Erwähnung des Darius wirklich von der auf Darius folgenden Zeit; V. 24. vielmehr kommt von der spätern Zeit auf die frühere des Darius zurück, und die persische Königsreihe ist also nach der Schrift in der That diese: Kores, dann nach einer Lücke Darius, dann Ahasveros und Artasasta.

Keil's Worte (Apologetischer Versuch über die Bücher der Chron. S. 130—136.): „es ist gewiß sehr hart, V. 24. nicht auf V. 23., sondern auf V. 5. zurückzubeziehen," können hier daher durchaus keinen Beifall finden. Wenigstens

ist es gewiß eben so hart, Vers 6., der mit „und" anfängt und von Ahasveros redet, nicht als eine Fortsetzung der Erzählung von der Folgezeit, sondern vielmehr als eine in die Zeit vor dem V. 5. erwähnten Darius zurückgreifende Ausführung zu fassen. Hätte Esra V. 6. wirklich ausführen wollen, aus welchen Gründen der Tempelbau von Cyrus bis auf Darius liegen geblieben sey, warum hätte er da nicht V. 6. statt durch וְ durch כִּי mit dem Vorhergehenden verbunden? Wie nothwendig dieß כִּי ist, wenn V. 6. als eine erklärende Ausführung angesehen seyn soll, zeigt ja am besten die Uebersetzung Luther's und der Irrthum derer, die, durch Luther's Uebersetzung verleitet, כִּי vorausgesetzt haben. Genug, da Esra V. 24. nicht sagt, der Bau des Tempels sey liegen geblieben, sondern habe aufgehört, da er aber nur zur Zeit des Kores aufhörte, so deutet Esra deutlich genug an, von welcher Zeit das בֵּאדַיִן zu verstehen sey. Keil hat freilich noch ein Bedenken: weder finde sich eine Spur, meint er, noch sey es auch wahrscheinlich, daß der Artasasta, der hier den Bau Jerusalems verbietet, sich nachher dem Esra und den Juden so gnädig bewiesen haben sollte, vielmehr müsse man diesen Artasasta von dem, der nachher (Kap. 7.) dem Esra so viel Wohlwollen erweist, unterscheiden. Und allerdings, theilt man die Voraussetzung Keil's, daß das den Juden ungünstige Edict des Artasasta Kap. 4. auch auf den Tempelbau Bezug habe, so begreift man nicht recht, wie derselbe Artasasta nachher 6, 14. als ein Mitvollender des Tempels und als ein Beförderer des Tempelcults von Kap. 7. ab so ohne Weiteres vorgeführt werden konnte. Wiederum aber, sollte 6, 14. und Kap. 7. mit einem Male von einem andern Artasasta die Rede seyn, als vorhin, so begreift man eben so wenig, wie so ohne Weiteres, ohne die geringste Andeutung mit eben demselben Namen ein anderer König bezeichnet seyn sollte. Hier gälte es doch wahrlich: Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdin. Was

liegt also näher, als die Voraussetzung Keil's nicht zu theilen, ja hierin eben eine Bestätigung dafür zu finden, daß das Edict des Artasasta 4, 7—23., wie es seinem Wortlaut nach nichts mit dem Tempel zu thun haben will, so auch in der That nichts mit dem Tempel zu thun habe. Hat sich kein Artasasta durch sein Edict in Beziehung auf den Tempel ungnädig bewiesen, nun dann freilich, aber auch nur dann, braucht auch nachher, wenn sich ein Artasasta in Beziehung auf den Tempel gnädig erweist, weder gesagt zu werden, daß es ein Anderer sey, noch auch, daß er sich bekehrt habe. Zudem spricht so Vieles dafür, daß das Edict 4, 7—23. trotz seiner Ungunst dennoch von demselben Artasastha herrühre, von dem das Edict an den Esra nachher Kap. 7. gegeben worden ist. Von der einen Seite offenbart sich in beiden Edicten ein und derselbe Charakter. Denn trotz der Ungunst erscheint der Artasasta des ersten Edictes dennoch in demselben günstigen Lichte, in welchem nachher der Artasasta des zweiten Edictes wegen seines Wohlwollens erscheint. Artasasta verbietet ja 4, 7. den Bau nicht absolut, sondern spricht sich nur dahin aus, seine Beamten sollten den Bau hindern, bis er die Erlaubniß zum Bau ertheilen werde, gleichsam als hätte er noch nicht sicher gewußt, was er über Jerusalem beschließen solle, sondern noch genauer nachforschen und Rath pflegen wollen. Er erscheint keineswegs unbedachtsam, sondern vielmehr für das öffentliche Wohl besorgt, befiehlt, bevor er entscheidet, in den Urkunden über den betreffenden Gegenstand nachzusuchen, und entspricht so ganz dem Bilde, das die Vulgärgeschichte von Artaxerxes Makrochir entwirft. Nicht zu übersehen ist auch der charakteristische Zug, der in beiden Edicten, so kurz sie sind, dennoch wiederkehrt, nämlich die ausgesprochene Rücksicht auf den Schaden oder Vortheil, der dem königlichen Hause erwachsen könnte, und zwar in einer fast gleichen Wendung. „So sollt ihr nun eingedenk seyn", heißt es 4, 22,

zu thun hiernach; warum sollte erwachsen Nachtheil, zu schaden den Königen?" und 7, 23: „Alles, was nach dem Befehle des Gottes vom Himmel, werde eifrig gethan an dem Hause des Gottes vom Himmel; warum sollte seyn Zorn über das Königreich des Königs und seiner Söhne?" Und dazu kommt noch, daß, wenn dieser Artasasta nicht Artaxerxes, sondern wirklich Pseudo-Smerdis gewesen wäre, die Briefsteller dann wohl kaum 4, 15. hätten sagen können, der König solle in den Chroniken seiner Väter suchen lassen. Pseudo-Smerdis rühmte sich doch, der Sohn des Cyrus, also des Ersten dieser Dynastie in Medien, zu seyn, und diese Abfasser des Briefes thun, als zähle das Haus des Fürsten schon alte Ahnen, die längst mit Jerusalem zu thun gehabt. Von der andern Seite setzt auch die Geschichte der Juden zur Zeit des Artaxerxes beide Decrete als zugleich nebeneinander zu Recht bestehend voraus. Denn nur, wenn neben dem für den Tempelcultus günstigen Edict an Esra noch das den Stadt- und Mauerbau hindernde Geltung hatte, erklärt es sich recht, daß Esra trotz alles seines Eifers die Stadt und das Volk einer so traurigen Lage überlassen mußte, wie sie sich im zwanzigsten Jahre des Artaxerxes, als Nehemias nach Jerusalem aufbrach, zu erkennen gibt, und zwar erklärt es sich so ganz zur Genüge, obwohl es bisher immer als unerklärlich so Vielen Anstoß gab. Esra, dem Priester, waren nur in Beziehung auf den Tempel die Hände losgemacht, in Beziehung auf alles Uebrige noch immer die Flügel gebunden. Und erst Nehemias erhielt in Beziehung auf den Bau der Stadt und ihrer Mauern die Erlaubniß, deren einstige Ertheilung Artasasta in seinem ungünstigen Edicte nicht als unmöglich hingestellt, aber doch bis jetzt immer noch zurückgehalten hatte.

Die Anordnung in Esra 4. ist also folgende. Als die Samaritaner hörten, daß der Tempel von den Juden gebaut werde, kamen sie, um mit ihnen mitzubauen. Von

den Juden aber zurückgewiesen, wurden sie ihre Feinde und betrugen sich von da ab als ihre Gegner. Und zwar verhinderten sie zuerst ihre Absicht, so lange Kores lebte, und von da bis zur Regierung des Darius; dann wandten sie sich auch an den Ahasverus und zuletzt an den Artasasta, an den der Brief mit seinem Antwortschreiben V. 7—22. mitgetheilt wird. Zu jener Zeit (V. 24.), d. h. als die Samaritaner so ihre Gegner wurden, zur Zeit des Kores, hörte der Tempelbau auf, bis zum zweiten Jahre des Darius. Zuerst also berichtet Esra von den Samaritanern, was er von ihnen zu berichten hatte, dann kömmt er auf den Tempelbau zurück, der von ihnen verhindert war. Fehlt es da etwa an Ordnung? Allerdings, es ist nicht gerade eine historische Anordnung, aber eine sachliche, wie sie nicht einfacher seyn konnte. Hätte denn Esra etwa, nachdem er von den Hinderungen der Samaritaner zur Zeit des Kores geredet, bloß um der historischen Ordnung willen zuerst den Tempelbau unter Darius erzählen, und dann noch einmal auf die Hinderungen der Samaritaner, nämlich auf die zur Zeit des Ahasverus und Artasasta, kommen sollen, über die er doch nur wenige Worte beizufügen hatte, oder war es einfacher für ihn, nachdem er erwähnt hatte, wie die Samaritaner Feinde geworden, nun auch sogleich beizufügen, welche Anfeindungen die Juden von ihnen erfahren mußten, und dann vom Tempelbau, der inzwischen vollendet war, zu berichten? Es kommt dabei die ganze Absicht des Buches Esra in Betracht. Esra hat offenbar — das erhellt aus dem Edicte des Artasasta an ihn ganz deutlich, Kap. 7. — die Mission erhalten, den Tempelcultus wiederherzustellen; die Wiederherstellung des Tempels und seines Cultus zu beschreiben, ist ihm demnach auch die Hauptsache in seinem Buche, ja, Wiederherstellung des Tempels und seines Cultus könnte man das ganze Buch überschreiben. Wie er den Tempelcult wieder hergestellt habe, schließt er daher am

besten daran an, wie der Tempel selber von den Juden wieder hergestellt worden sey, und diesem Positiven schickt er am einfachsten alles Negative, nämlich die Hinderungen der Wiederherstellung, als etwas nur Gelegentliches vorauf, so daß er mit V. 24. abschließend auf seinen eigentlichen Gegenstand zurückweist und mit diesem Verse noch einmal andeutet, warum er überhaupt von der Feindschaft der Samaritaner gesprochen habe. Freilich auch inmitten des Tempelbaues unter Darius tritt noch einmal der Versuch einer Störung ein. Aber erstlich hat dieser Versuch keine Wirkung, und dann ist er nicht ein Versuch feindlicher Absicht, er geht nicht, und das beachte man wohl, von den Samaritanern aus, sondern von den persischen Beamten. Der Samaritaner als solcher Anfeindungen sollten Kap. 4. in Einen Abschnitt als etwas Gelegentliches zusammengefaßt werden, und das läßt um so mehr eine Unterbrechung der Zeitfolge angemessen finden. Was Vitringa (Hypotyp. S. 109.) von Esra 4, 6. sagt, indem er diesen Vers ganz richtig auf Xerxes bezieht, V. 7—23. freilich auf Kambyses, das findet daher fast wörtlich seine volle Anwendung auf diesen ganzen Theil des vierten Kapitels, auf V. 6—23: „Mihi ita videtur, quum (scriptor) . . . in una veluti tabella exhibere vellet molimina adversariorum ad turbandas res Iudaeorum, anticipasse illum loqui de conaminibus hostium Iudaeorum sub Xerxe (quem recte Assuerum vocat) brevissimis verbis et generalioribus, v. 6. . . . Quae ὑπόληψις facilis est et nihil habet paradoxi. Quin favet locus ipse recte inspectus, in quo de impedito opere templi sub Assuero ne verbum quidem dicitur.

Darauf, daß Esra's Hauptabsicht die gewesen sey, die Wiederherstellung des Tempels und seines Cults vor allem Andern zu beschreiben und daher die Anfeindungen der Samaritaner, speciell in Ein Kapitel zusammengedrängt, vorwegzuschicken, auf diesen Punct der Anordnung, als auf einen,

der auch sonst noch Licht verbreitet, soll hier ein besonderes Gewicht gelegt werden. Aber freilich, hat denn Esra überhaupt die Anordnung seines Buches getroffen? Hat er denn nicht Kap. 4. u. 5. und theilweise 6. schon so verbunden als eine Urkunde vorgefunden, wie man diese Kapitel heut zu Tage verbunden sieht? Sie sind chaldäisch geschrieben, während der übrige Esra hebräisch, und tragen allerdings auch sonst Spuren einer ursprünglich eigenen Autorschaft an sich. Und das muß auch entschieden anerkannt werden, wenn Einiges nicht dennoch auffallend bleiben soll. Ganz besonders kommt hier 5, 4. in Betracht. Es ist da von dem unter Darius wieder begonnenen Tempelbau die Rede, also von einer Zeit, wo Esra — wenn sonst irgend etwas wahrscheinlich ist, oder evident, so ist es das — noch nicht in Jerusalem war. Und doch fängt der Autor da plötzlich an, von sich zu reden, als hätte er mit zu den Jerusalemiten und Tempelbauern gehört. „Da sagten wir ihnen", heißt es, als sey er mitten darunter gewesen. Dieß für eine bloß communicative Redeweise Esra's zu halten, wird, da sie sich nur an dieser einen Stelle im Esra fände, immer etwas Unbefriedigendes behalten. Dann kann man es auch nicht übersehen, daß Kap. 4—6. fast nur Briefe enthält, die durch möglichst kurze Uebergänge mit einander verbunden sind. Das Wahrscheinlichste wird demnach das seyn, daß man in Jerusalem wichtige Briefe und Edicte zusammengelegt und mit einer kurzen Beischrift über die Veranlassung und Folgen derselben versehen hat. Diese Beischrift etwa für esraisch zu halten, geht deßhalb nicht an, weil jene Stelle Esra 5, 4., wo ein Jerusalemit unter Darius in der ersten Person redet, sich eben in der Beischrift, nicht in einem Briefe findet; auch würde Esra, wenn er selbst die Beischrift verfaßt hätte, gar keinen Grund gehabt haben, weder schon vor dem ersten Briefe 4, 8. chaldäisch anzufangen, noch auch nach dem letzten Briefe chaldäisch fortzufahren, nämlich 6, 13—18.,

oder wenigstens nicht, gerade bis V. 18. und nicht weiter damit fortzufahren.

Aber eben so sicher bleibt es auch, daß Esra Kap. 4, 8. bis 6, 18. nicht ganz ohne eigene Zuthat hereingenommen, sondern vielmehr erst selber in die Gestalt und den Zusammenhang gebracht habe, in dem wir jenen Theil jetzt haben, so daß durchaus nichts im Wege steht, die Anordnung nach dem, was ihm die Hauptsache seyn mußte, zu erklären. Wenn zunächst Esra 5, 4. 5. die Rede so plötzlich von der ersten Person wieder zu der dritten übergeht: „da sagten wir ihnen, wie die Männer hießen, die diesen Bau thäten. Aber das Auge ihres Gottes kam auf die Aeltesten der Juden" — so will es wenigstens nahe liegen, V. 5. „Aber das Auge ihres Gottes" für eine Ergänzung des Esra zu halten, die da andeuten soll, daß der Bau trotz der Anfrage der persischen Beamten, auch noch ehe die Erlaubniß von Darius angekommen, fortgegangen sey. Sodann will es auch nicht gerade wahrscheinlich seyn, daß Esra 4, 8. bis 6, 18. so von einem einzigen Verfasser bearbeitet überkommen habe. Jener, der sich 5, 4. als einen Theilnehmer des Tempelbaues in den ersten Jahren des Darius zu erkennen gibt, er hätte auch noch von Artaxerxes reden können, oder erst in dessen Zeit geschrieben? Denn wäre auch Artasasta in dem ungünstigen Decret nicht Artaxerxes, so ist es doch der Artasasta 6, 14., der als Beförderer des Tempels genannt wird. Es ist das nicht unmöglich; von Darius Hystaspis ersten Jahren bis auf Artaxerxes sind etwa funfzig Jahre; aber plausibel ist es doch auch nicht gerade. Das Plausibelste vielmehr bleibt immer, daß Esra einen noch unverbundenen Stoff vorgefunden und ganz nach eigenem Plane geformt habe.

Aus Esra's eigenem Plane, wie er oben angegeben ist, die Anfeindungen der Samaritaner in eins vorweg zusammenzufassen und die Wiederherstellung des Tempels und

seines Cults als Hauptsache durchweg im Auge zu behalten, findet denn eine Stelle ihr Verständniß, die sonst durchweg dunkel bleibt, nämlich 4, 7—10. „Zur Zeit des Artasasta" heißt es, „schrieb Bislam, Mithredat, Tabel und die Uebrigen ihrer Genossenschaft an Artasasta, den König von Persien, und der Inhalt des Briefes war aramäisch geschrieben und aramäischer Sprache." Dann folgt in chaldäischer Sprache: „Richum, der Rathsherr, und Simsai, der Schreiber, schrieben einen Brief gegen Jerusalem." Man hat nach dem vorigen Verse den Brief des Bislam u. s. w. erwartet, zumal da etwas Chaldäisches folgt, wie jener Brief chaldäisch geschrieben seyn sollte, und siehe, es scheint vielmehr von einem neuen Briefe und anderen Abfassern die Rede zu seyn. Aber es scheint nur; Esra hat einen Brief, der nach seiner Beischrift zunächst von den persischen Beamten Richum und Simsai herrührt, er weiß aber, daß er eigentlich von den Samaritanern Bislam u. s. w. veranlaßt worden ist, und der folgende Vers der Beischrift sagt das auch. „Damals", heißt es ja V. 9. weiter, „(schrieben) Richum, der Rathsherr, und Simsai, der Schreiber, und die Uebrigen ihrer Genossenschaft, nämlich die von Dina und Apharsatcha und wie sich die Samaritaner alle weiter nennen mochten, also nicht etwa Richum und Simsai allein, sondern ganz besonders alle die Samaritaner, d. i. dasselbe Volk, das früher den Tempelbau verhindert hatte. Und um das hervorzuheben, daß der Brief von den Samaritanern angeregt sey, darum schickt Esra die Namen der samaritanischen Haupträdelsführer, Bislam u. s. w., voran, die, so lange man diese Absichtlichkeit nicht erkannt hat, allerdings etwas Befremdendes haben. Esra meint: zur Zeit des Artasasta ließen Bislam u. s. w. einen Brief schreiben, und Richum und Simsai schrieben ihn. — Ebenso verhält es sich mit 6, 14. und 15. „Sie bauten und vollendeten", heißt es von den Tempelbauern

zur Zeit des Darius, „auf den Befehl des Gottes Israels und auf den Befehl des Kores und des Darjawes und des Artasasta, des Königs in Persien." Vers 15: „Und es wurde gefertigt das Haus selbst bis auf den dritten Tag im Monat Adar, nämlich im sechsten Jahr der Regierung des Königs Darius." Man sieht nicht, was der Artasasta hier soll, und noch Keil hält ihn für ein ziemlich ungeschicktes Einschiebsel des Esra; man begreift nicht, wie das Haus, das unter Darius fertig wurde, und zwar schon in seinem sechsten Jahre, noch unter Artasasta vollendet seyn soll. Aber das steht auch gar nicht so da. Nachdem bis V. 13 erzählt worden ist, wie Darius die Erlaubniß zum Tempelbau gegeben habe und seine Beamten seinem Befehle folgsam nachgekommen wären, nachdem also die volle Freiheit zum Tempelbaue da ist und nun gar nichts mehr im Wege steht, da erweitert sich dem Esra die Aussicht, und wie es sein Hauptthema ist, die ganze Wiederherstellung des Tempels und dann auch seines Cults zu schildern, nicht etwa seine Reise, die nur in ihrer Bedeutung für den Tempel in Betracht kommt, so faßt er nun Alles, wovon er noch reden will, summarisch zusammen, greift mit dem Artasasta wieder vor und führt erst nachher das Einzelne, sey es aus der Zeit des Darius, sey es aus der des Artasasta, weiter aus. Der Vers gilt als eine Ueberschrift an der Pforte eines neuen Abschnittes, die auch den zweiten Theil des Esra mit anzeigt. Ist doch dieser Vers auch ganz allgemein gehalten, so daß er sowohl den Bau des Hauses, wie auch die Herstellung des Cultus zugleich bezeichnen kann. Keineswegs wird das Haus hier speciell erwähnt, sondern es heißt: Und die Aeltesten der Juden bauten und hatten Gedeihen auf die Weissagung des Propheten Haggai und des Sacharja, des Sohnes Iddo's, und bauten und vollendeten — zu welcher Vollendung nicht bloß der Bau gehört — auf den Befehl des Gottes Israels und auf den

Befehl des Kores und des Darius und des Artasasta. Man beachte, welch' zusammenfassenden Charakter der Vers zeigt; den Kores holt er nach, um an den Anfang zu erinnern, und den Artasasta erwähnt er mit, um das Ende mit einzuschließen. Erst im folgenden V. kommt dann Esra auf das Haus selbst: „und es wurde fertig", sagt er, „jenes Haus, oder das Haus selbst" ꝛc. Läuft bei ihm Alles auf die ganze Erneuerung der Tempelherrlichkeit hinaus und ist davon seine Seele voll, dann kann das hier nichts Auffallendes mehr haben, was sonst allerdings unpassend erscheinen muß.

So erst, nachdem man durchaus keinen Anlaß mehr hat, Ahasverus und Artasasta vor Darius zu setzen, und mit Entschiedenheit behaupten darf, die Reihe der persischen Könige in der heiligen Schrift stimme durchaus mit der in der Vulgärgeschichte, wenn man sie so aneinander hält, daß Kores mit Cyrus zusammenfällt, so erst darf man nun auch eben darum mit eben so großer Entschiedenheit behaupten, Kores sey für durchaus nichts Anderes, als Cyrus selber zu halten. Damit wäre denn aber auch die Untersuchung am Ziele. Nur eins möchte hier noch beantwortet werden können, nämlich, wer denn der Darius sey, der Neh. 12, 22. noch nach der Zeit des Artaxerxes genannt werde. Es werden von Nehemias Eintreffen in Jerusalem an bis auf ihn noch vier Hohepriester aufgezählt, Eljasib, Jojada, Johanan und Jaddua, und man hat ihn daher nicht für den Nachfolger des Artaxerxes, den Darius Nothus, sondern vielmehr für den ziemlich hundert Jahre späteren Darius Codomannus halten zu müssen geglaubt. Und fragt man, wie denn da Nehemias die Zeit dieses Darius habe erleben und ihn in seinem Buche erwähnen können, so ist die Antwort, für die Zeit des Einen Nehemias seyen der Hohenpriester eben zu viel, man müsse den Vers daher für einen späteren Nachtrag halten. Spricht aber weiter nichts,

als so etwas, für die Unechtheit dieses Verses, so kann das uns wenig kümmern. Leicht konnte es sich ja, zumal in jener so bewegten Zeit, ereignen, daß ein Hoherpriester schnell auf den andern folgte. Sind denn nicht auch während des Mannesalters David's ebensoviel Hohepriester gewesen, und zwar aus der Einen Linie, wie Nehemias hier aufzählt? zuerst Ahimelech, den Saul tödten ließ, dann Abjathar, sein Sohn, der den David auf seiner Flucht vor Saul begleitete (1 Sam. 22, 20.); dann Ahimelech, der Sohn des Abjathar, der im Anfange von David's Regierung Hoherpriester war (2 Sam. 8, 17.), und endlich Abjathar, der, als David vor Absalom floh, mit Zadok die Bundeslade trug (2 Sam. 15, 24.; 1 Kön. 2, 20.). Freilich Josephus berichtet, daß Jaddua, der bei Nehemias zuletzt genannte, zur Zeit Alexander's des Großen Hoherpriester gewesen sey. Josephus berichtet aber auch, daß Sanballat, der doch offenbar in der Zeit des Artaxerxes und Darius Nothus lebte, zur Zeit Alexander's gelebt habe, und berichtet außerdem noch manche fabulöse Dinge. Ueberhaupt weiß er von keinem persischen König nach Darius Nothus mehr, hält diesen für den von Alexander überwundenen und hat darum offenbar über die Zeit des Jaddua mit geirrt. Allerdings legt auch das Chronikon Alexandrinum unsern vier Hohenpriestern eine so lange Zeit des Priesterthums bei, daß dieselben weit über Darius Nothus hinaus regiert zu haben scheinen; schon Josua erhält 52 Jahre und Joachim 30, Eljasib sodann 40, Jojada auch 40, Johanan 32 und Jaddua 20. Wer sieht aber nicht auf den ersten Blick, daß diese Zeiten, wenigstens die ersten, die durch so runde Summen, 50, 30, 40, 40, bestimmt werden, nur errathen sind, eben um den Zeitraum von Cyrus bis auf Alexander und Darius Codomannus auszufüllen? Ohne Zweifel ging das Chronikon von derselben Ansicht wie Josephus aus, die nach Prideaux den Juden ziemlich allgemein war, daß Darius Nothus

und Darius Codomannus ein und derselbe sey, daß also Jaddua die Zeit des Codomannus und Alexander's erlebt haben müsse, und theilte darnach einem jeden seiner Vorgänger einen angemessenen Zeittheil zu. Die Nachrichten der heiligen Schrift über die Perserkönige erstrecken sich also nicht weiter als über Cyrus, die Zwischenzeit zwischen Cyrus und Darius Hystaspis, welche die Vulgärgeschichte mit Kambyses und Pseudo-Smerdis ausfüllt, über Darius Hystaspis, unter dem der Tempel wieder hergestellt wurde (vergl. zu Esra auch Haggai und Sacharja), über Xerxes, Artaxerxes und Darius Nothus.

# Gedanken und Bemerkungen.

1.

## Ueber
# die Stellung des Exordiums in der Predigt.

Mit besonderer Beziehung auf die in Palmer's Homiletik entwickelten Ansichten.

Vom

Hofcaplan E. Graf in Meiningen.

---

Wir haben rücksichtlich der Stellung, welche das Exordium in der Predigt einnimmt, eine doppelte Praxis vor uns. Entweder beginnt der Prediger sogleich mit dem Verlesen des Textes und läßt darauf das Exordium folgen, oder er beginnt mit dem Exordium und läßt dieses in den Text einmünden.

Die Frage wäre nun: Ist es ganz gleichgültig, welcher von diesen beiden Einrichtungen man folgt, oder lassen sich bestimmte Regeln darüber aufstellen, in welchem Falle man die eine und in welchem die andere vorzuziehen hat, oder verdient unter allen Umständen bloß die eine von diesen beiden Anordnungsarten den Vorzug — und welche?

Daß wir eine klare und entscheidende Antwort auf diese Frage zu finden suchen, scheint um so nothwendiger, als die Ansichten unserer berühmtesten Theoretiker darüber noch verschieden, zum Theil auch schwankend sind, und nun viele der heutigen Prediger von der in den meisten Gegenden, auch bei uns in Sachsen, altüblichen Weise, den Introitus

ein wahrer Kunstgenuß vermittelt worden seyn, wenn er schon vorher gewußt hätte, was ihm gezeigt werden sollte, und worauf es bei der Betrachtung und Beurtheilung desselben besonders ankäme? Ebenso, scheint es, wird der Text auch einen ganz andern, einen viel bestimmtern und tiefern Eindruck auf den Hörer machen, wenn dieser schon vor dem Verlesen des Textes den Gesichtspunct kennt, aus welchem derselbe dießmal betrachtet werden soll. Hierauf aber ist gewiß ein großes Gewicht zu legen. Denn der Bibeltext soll ja — darüber sind doch ohne Zweifel Alle einverstanden — für unsere Predigten nicht bloß den Ausgangspunct und die Grundlage oder gar nur das Motto bilden, sondern er soll vielmehr der Lebensodem seyn, der die ganze Predigt in allen ihren einzelnen Theilen und Gliedern durchweht. Eben deßwegen aber muß sehr viel, ja Alles daran liegen, daß derselbe gleich beim Verlesen den Einen bestimmten Eindruck, welchen der Prediger beabsichtigt, zu machen im Stande ist, und daß somit auch der Eindruck der ganzen Predigt selbst nur noch als das **nothwendige Resultat** des vernommenen Gotteswortes empfunden wird. Einen einzigen, weiter unten zu besprechenden Fall ausgenommen, ist er aber gewiß nicht im Stande, diesen bestimmten Eindruck gleich beim Verlesen hervorzubringen, wenn er so ohne Weiteres und unmittelbar an den Anfang des Vortrags gestellt wird.

Denn wird uns nicht jeder Prediger zugeben, daß ein und derselbe Text, je nachdem er auf diese oder jene Zustände angewendet und zu der einen oder zu der andern Zeit behandelt wird, auch zu sehr verschiedenen Themen benutzt werden kann? Also wird es doch auch nothwendig seyn, dem Zuhörer den Gesichtspunct zu bezeichnen, aus welchem er den Text dießmal ansehen soll, und man wird daher auch nicht sagen wollen, eine besondere Vorbereitung auf das Anhören des Textes sey vor einer christlichen Zuhörerschaft un-

nöthig, weil ja das Bibelwort so schon Allen bekannt sey und ihnen mithin nicht wie etwas Fremdes entgegentreten oder unverständlich erscheinen und ohne Eindruck bleiben werde. Ja freilich, irgend einen Eindruck wird es gewiß immer auf uns machen, oft sogar einen recht tiefen und lebhaften, auch wenn es ganz unvermittelt an uns herantritt. Aber es kommt ja hier, bei der Predigt, Alles darauf an, daß es gerade den Einen bestimmten Eindruck, der dießmal, zufolge des vom Prediger gewählten Thema's, der vorherrschende seyn soll, schon beim Vorlesen hervorbringe, und das bleibt dann eben sehr problematisch, wenn der Text ganz unvorbereitet, ohne einleitendes Exordium, der Gemeinde vorgetragen wird.

Dieß erscheint nun aber auch deßwegen noch um so bedenklicher, als ja nach richtigen Grundsätzen der Prediger immer nur wie ein Ausleger des göttlichen Worts und nicht wie ein im eigenen Namen Redender vor seiner Gemeinde dastehen soll. Unsere Predigten können erst dann als wahrhaft biblische und christliche Predigten erscheinen, wenn die Gemeinde in denselben den wirklichen Inhalt des göttlichen Wortes und nicht bloß den Ausdruck unserer subjectiven Ansichten und Gefühle vernimmt. Ja, es ist gewiß ganz richtig, wenn wir verlangen: die Gemeinde muß die Person des Predigers beim Anhören der Predigt gänzlich zu vergessen im Stande seyn über dem Worte Gottes, das er ihr vorträgt und von dem seine ganze Predigt getragen und durchdrungen ist. Hieraus aber folgt wieder, daß wir die Gemeinden schon zum Anhören des Wortes Gottes, des Textes, so vorzubereiten suchen müssen, daß jedes christliche Gemüth die ganze folgende Predigt aus dem Texte gewissermaßen in sich selbst und von sich selbst construiren kann, und daß es nun dasjenige, was es in seinem Innern trägt, durch den Mund des Predigers nur noch auf einen bestimmten und klaren Ausdruck bringen hört.

Dieß aber ist ja rein unmöglich, wenn der Geistliche gleich mit dem Verlesen des Textes beginnt. Da wird und muß es vielmehr in der Regel folgendermaßen zugehen. Ein jeder andächtige Hörer — und solche müssen wir doch voraussetzen — wird sich bei dem Verlesen des Textes je nach seiner augenblicklichen Stimmung und seinem besonderen Bedürfnisse diesem oder jenem Eindrucke hingeben und den einen oder den andern im Texte enthaltenen Satz für sich als den Hauptgedanken auffassen; und nun, nachdem dieß geschehen ist, kommt erst der Prediger und stellt aus einem vielleicht von dem des Hörers ganz verschiedenen Gesichtspuncte seine Betrachtungen über den Text an. Muß da nicht in unzähligen Fällen das Gefühl rege werden, daß sich jetzt eine fremde Subjectivität hervordrängt, sich zwischen uns und den Text stellt und uns gewaltsam aus unserem von dem Worte Gottes aufgeschlossenen Gedanken- und Gefühlskreise herauszuwerfen bemüht ist? Ja es wird dieß noch viel auffallender, wenn der Prediger, wie es oft geschieht und wie es Palmer sogar zu billigen scheint, nach dem Verlesen des Textes denselben in dem darauf folgenden Exordium vorerst noch ganz „in Ruhe läßt", d. h. von etwas ganz Anderem, als dem Inhalte des Textes, zu reden anfängt. Macht ein unpassender und ungeschickter Eingang vor dem Texte einen sehr üblen Eindruck, so ist doch derjenige noch zehnmal übler, der in diesem Falle entsteht.

Sollten wir aber nicht auf das sorgfältigste Alles vermeiden, was dazu beitragen könnte, in der Gemeinde das Bewußtseyn zu schwächen, daß sie bei ihren Gottesdiensten nicht bloßes Menschenwort, sondern wirklich nur das Wort Gottes — aber durch den Mund des Predigers — vernehmen solle? Wird es dagegen bei der bezeichneten Weise dem Volke nicht immer vorkommen müssen, als höre es eben nur den Prediger über das Wort Gottes, nicht aus demselben reden? Abgesehen davon, daß die Prediger auch nur

zu häufig über dasselbe hinaus= und hinwegreden! Die Klage also, daß unser protestantischer Gottesdienst eben durch die Predigt und ihre überwiegende Bedeutung im Cultus viel zu sehr von der menschlichen Persönlichkeit des Predigers beherrscht und unter Umständen tyrannisirt werde, erhält gerade durch jene jetzt wieder vielbeliebte Weise gewiß viel mehr Schein und wirklichen Vorschub, als man auf den ersten Blick für möglich halten möchte.

Hiergegen könnte uns freilich eingewendet werden, dieser ganze letzte Theil unserer Beweisführung für die Stellung des Exordiums vor den Text komme doch am Ende auf eine bloße Illusion hinaus; denn der Prediger wähle sein Thema doch immer nach eigenem Gutdünken und subjectivem Belieben, und wenn er nun auch mit dem Exordium anfange und durch die einleitenden, den Text vorbereitenden Gedanken seine Gemeinde auf einen bestimmten Standpunct zur Betrachtung und Auffassung des Textes stelle, so sey es ja auch immer noch bloß die Subjectivität dieses Predigers, welche die Gemeinde beherrsche und ihr seine Auffassung der Sache aufnöthige. — Allein diese Einwendung hat offenbar nichts zu bedeuten; gerade sie vielmehr beruht auf einer bloßen Illusion. Oder setzten wir denn etwas Anderes voraus, als daß der Gemeinde das Bewußtseyn erhalten werden müsse, sie solle in der Kirche nicht die subjectiven Ansichten dieses oder jenes Predigers, sondern vielmehr nur aus seinem Munde das Wort Gottes selbst hören? Und wenn nun der Prediger unserer Forderung gemäß in einem der Textverlesung vorausgehenden Exordium die Gemeinde auf den Text so vorzubereiten weiß, daß jeder andächtige Hörer die im Thema auszusprechende Einheit des Textes und der Predigt schon beim Anhören des ersteren für sich herausfühlen und so die ganze Predigt, wie wir oben sagten, gewissermaßen für sich selbst oder vielmehr aus dem Texte herausconstruiren muß, wird dann nicht gerade in

Jedem das Bewußtseyn geweckt und gestärkt werden, daß es eben nur der Text und nicht die Subjectivität des Predigers seyn darf, was die gottesdienstliche Andacht der Gemeinde zu bestimmen, zu tragen und zu leiten hat? Hierauf aber wird gewiß Niemand mehr sagen mögen, daß auch so noch das subjective Belieben des Predigers Raum und Gelegenheit genug habe, z. B. durch gewaltthätige Behandlung und unnatürliche Anwendung des Textes, die Gemeinde zu tyrannisiren. Denn hier sprechen wir ja von der Sache, wie sie seyn soll, nicht wie sie in praxi oftmals ist und durch die allerdings unzählbaren Versündigungen der einzelnen Prediger wirklich gar arg verpfuscht und verdorben wird. Außerdem aber versteht es sich auch von selbst, daß eine solche Aeußerlichkeit, wie im Grunde die Sache, von der wir hier reden, doch immer bleibt, für sich allein vernünftigerweise nicht zum einzigen oder nur hauptsächlichen Kriterium der Christlichkeit und Angemessenheit einer Predigt gemacht werden soll. Viel eher könnte man sich dagegen die andere Einwendung gefallen lassen, daß die Bestimmung, welche hier dem nach unserer Ansicht vor das Textverlesen zu stellenden Exordium zugeschrieben werde, in unseren Gottesdiensten schon durch andere Mittel erreicht werden solle und könne, und daß damit also die ganze hier versuchte Beweisführung in sich selbst zusammenfalle. Man könnte nämlich sagen: alle der Predigt vorausgehenden Cultustheile (Gesang, Gebet und Kapitellesen) seyen ja schon darauf berechnet, die Predigt vorzubereiten und damit also auch den Standpunct festzustellen, aus welchem der Predigttext aufzufassen sey. Denn da die Gemeinde, getrieben von dem Bedürfniß anzubeten, in die Kirche gekommen sey, so beginne der Gottesdienst zwar in der Regel mit einem Gesange allgemeineren Inhalts, dem sogenannten Eingangsliede, weil dieses eben an jene noch nicht auf ein bestimmtes Einzelne gerichtete fromme Stimmung der Gemeinde anzuknüpfen habe; aber von hier aus werde dem Cultus schon durch das

nun folgende Gebet (Intonation und Collecte oder Altargebet) und hier und da auch durch das Verlesen der Sonntagslection (Epistel oder Evangelium) eine bestimmtere, der Bedeutung des Tages entsprechende Färbung und Richtung gegeben, um hernach durch das auf den Inhalt der Predigt bezügliche „Hauptlied" und wohl auch noch einmal durch das Verlesen eines den Text vorbereitenden Bibelabschnittes („Kapitels") allmählich und stufenweise zu dem speciellen Gegenstande überzuleiten, der dem Texte zufolge in der Predigt behandelt werden solle; es bedürfe demnach in der Predigt selbst keiner nochmaligen Vorbereitung auf den Text. — Wir werden der allgemein gültigen kirchlichen Praxis zufolge diese Auffassung und Erklärung unserer verschiedenen Cultustheile im Allgemeinen als richtig anerkennen müssen, aber dessenungeachtet werden wir uns gegen die Schlußfolgerung zu verwahren haben, daß das Exordium dem Texte nicht voranzugehen brauche. Denn findet auch in der Anordnung unseres sonn- und festtäglichen Cultus ein solcher stufenweiser Fortschritt unverkennbar statt, wie angegeben wurde, so folgt daraus doch noch keineswegs, daß es ein eben- und gleichmäßiger Fortschritt seyn würde, wenn man von dem sogenannten Haupt- oder Predigtliede unmittelbar und ohne Weiteres zu dem Texte hinübersprånge. Es würde dieß in der Regel eben immer ein Sprung und unter Umständen sogar ein recht gewaltiger Sprung seyn — und gerade diese Einwendung gibt uns Grund und Anlaß, die Zweckmäßigkeit der hier vertheidigten Predigteinrichtung nicht bloß, wie in dem Obigen geschehen ist, aus dem Wesen und der Bestimmung der Predigt und des Predigttextes an sich, wie aus der Bedeutung, welche das Wort Gottes überhaupt in der Kirche und dem Gottesdienst der Gemeinde haben muß, sondern auch aus dem Zusammenhange, in welchem die Predigt mit dem ganzen Cultus als ein Theil und Glied desselben steht, zu beweisen. Denn gerade darum, weil unser ganzer öffent-

licher Cultus auf eine allmähliche und stufenweise Ueberleitung von dem Allgemeineren auf das Speciellere, das in der Predigt seinen hauptsächlichen Ausdruck findet, angelegt ist, erscheint es nothwendig, diesen stufenweisen Fortschritt auch insofern einzuhalten und bis zum Ziele fortzusetzen, als ein angemessenes Exordium der Predigt die Gemeinde in den Stand setzt, gleich beim Verlesen des Textes die Einheit desselben, die im Thema ausgesprochen wird, herauszufinden. Daß dieser Zweck aber schon wirklich durch das Hauptlied und die demselben vorausgehenden andern Cultustheile vollständig erreicht werden könne, wird Niemand behaupten wollen. Es würde dieß höchstens nur an denjenigen Festen der Fall seyn können, deren Gegenstand die Gemüther schon für sich selbst ganz durchdrungen hat, und dieß auch nur unter den zwei Bedingungen: 1) daß das Thema der Predigt sich lediglich an den Hauptgegenstand des Festes hält und nicht — wie es doch oft der Fall seyn kann — mehr bloß eine Nebenpartie des Festtextes oder einen, wenn auch immer in Bezug auf die Festthatsache stehenden, doch erst mittelbar daraus abzuleitenden Gedanken behandelt, und 2) daß auch der Text selbst ein solcher ist, in welchem nur der Eine von dem Prediger aufgefaßte Hauptgedanke ausgesprochen liegt und ganz unverkennbar auf den ersten Blick für Jeden als solcher hervortritt.

Die Regel wird also immer die bleiben müssen, daß der Prediger, wenn er dem Texte oder dem Worte Gottes vollkommen gerecht werden und der Hauptbestimmung der Predigt selbst ganz gemäß verfahren will, dem Texte ein Exordium voranstelle.

Einige wenige Beispiele mögen zur näheren Erläuterung und zum Belege für die eben entwickelten Gedanken hier Platz finden. Die würtembergische Textsammlung schreibt für den ersten Trinitatissonntag Mark. 4, 26—32. vor, und nehmen wir nun an, der Geistliche wolle bei diesem Texte

einmal den „christlichen Naturgenuß“ zum Thema seiner Predigt machen. Daß ein solches Thema mit seinen Theilen ganz ungezwungen aus dem Texte abgeleitet werden kann, und daß seine Behandlung gerade jetzt, wo nach dem Vorgange eines berühmten Buches in gewissen Kreisen so viel von „Naturgenuß“ geredet wird, zweckmäßig seyn mag, wird wohl Niemand bestreiten. Aber selbst angenommen, man ließe als Hauptlied das bekannte „Wie groß ist des Allmächt'gen Güte“ oder ein ähnliches singen und läse zur weiteren Vorbereitung irgend einen Psalm, der die Herrlichkeit Gottes in der sichtbaren Natur zum Gegenstand hat, so würden die Zuhörer doch beim Verlesen des Textes sicherlich für sich selbst immer noch nicht den Punct treffen, von welchem der Prediger dießmal denselben betrachtet haben will, und die Textverlesung würde insofern, weil sie eben nicht vorbereitet genug wäre, ihren eigentlichen Zweck viel zu wenig erfüllen, ja es würde nun auch das n a c h f o l g e n d e, auf die Ueberleitung zu dem genannten Thema berechnete Exordium den Zuhörer aus seinem eignen von dem Texte bereits erschlossenen Gedankenkreise erst herausdrängen müssen. Denn jenes Thema knüpft an denjenigen Inhalt des Textes an, der in demselben allerdings als bloße Nebenpartie erscheint, wenn diese auch mit noch so viel sichtbarer Liebe von dem Herrn selbst ausgemalt ist, und es bezieht sich auf Voraussetzungen, die, so vollkommen begründet und richtig sie auch sind, doch beim unvorbereiteten Verlesen des Textes so leicht von Keinem vorzugsweise werden ins Auge gefaßt werden. Der Zuhörer würde also von den Sätzen, mit welchen der Prediger nun nach dem Verlesen des Textes hervorträte, ü b e r r a s c h t seyn — und ob solche Ueberraschungen, so sehr sie auch die Effectmacher lieben, auf die Kanzel gehören, und ob sie dazu dienen, das Bewußtseyn zu stärken, daß man in der Kirche das Wort Gottes und nicht bloß einen menschlichen Kunstredner hören solle, dürfte doch sehr zu bezweifeln seyn. Stellen

köpen vorzunehmen — was für ein Thema könnte denn dem Inhalte des Evangeliums für den dritten Trinitatis-sonntag von dem verlornen Schaf und Groschen (Luk. 15, 1—10.) nach Vers 2. angemessener seyn, als das über den strafenden Ernst dieses Evangeliums gegen diejenigen, die sich nicht um die Verlornen kümmern? Aber wird denn ein Zuhörer beim unvorbereiteten oder doch nicht hinlänglich vorbereiteten Anhören dieses Evangeliums dasselbe auch für sich schon aus diesem Gesichtspuncte betrachten? Wird er sich nicht viel eher und viel wahrscheinlicher dann bloß mit dem Gedanken an die erbarmungsreiche Liebe des Herrn oder an die Verpflichtung, die Verlornen zu suchen, beschäftigen und also noch beim Verlesen gerade diejenigen Puncte übersehen, auf die es dem Prediger bei seinem dießmaligen Zwecke ganz besonders ankommen und von denen er wünschen muß, daß sie Jeder sogleich recht ernstlich bedenke? Schicken wir nun aber dem Verlesen des Textes im Exordium die Betrachtung voraus, wie nothwendig das in unserer Zeit neu belebte Streben sey, die Verlorenen, deren sich ja so viele auch mitten in der Christenheit finden, aufzusuchen und zu retten, und mit welcher Entschiedenheit sich Jesus gegen diejenigen erklärt habe, die sich aus diesen oder jenen Gründen nicht mit den Sündern befassen möchten, und daß sich dieß namentlich auch in dem Texte zeige, so findet der Zuhörer auf der Stelle schon beim Verlesen des Textes heraus, worauf es heute ankomme; er empfängt nun unmittelbar vom Texte schon den rechten Eindruck und kann, wie wir oben verlangt haben, die folgende Predigt sich ihren Hauptzügen nach sofort aus dem Texte heraus selbst construiren. Denn er wird sogleich beim Anhören des Evangeliums gewahr, daß sich der strafende Ernst des Herrn hier nach V. 1. und 2. ebensowohl gegen die Selbstüberschätzung, als nach V. 4. u. 8. gegen den irdischen Sinn, nach V. 5. u. 6. gegen die Lieblosigkeit, nach V. 4. auch gegen den Kleinmuth und nach eben demselben Verse end-

lich noch gegen die Trägheit richte, durch welche Viele verhindert werden, sich der Verlorenen anzunehmen.

Gerade so verhält es sich nun natürlich auch mit den Festtexten und ihrer Behandlung. Hier aber werden ein paar ganz kurze Andeutungen genügen. Welch einen unerschöpflich reichen Stoff enthält z. B. das Evangelium für den zweiten Ostertag, Luk. 24, 13—35.! Der Prediger kann dieß Evangelium von den verschiedensten Seiten und Gesichtspuncten aus behandeln und dabei doch immer die Einheit des Textes und die Bedeutung des Festes im Auge behalten. Aber wenn irgendwo, so wird es gerade bei einem solchen Evangelium auch dem hartnäckigsten Gegner unserer Theorie über die Stellung des Exordiums fühlbar werden müssen, daß es sich an dem Evangelium, wie an der Gemeinde versündigen hieße, wenn man derselben das Evangelium nicht durch einige einleitende Sätze unter den Gesichtspunct rücken wollte, in welchem die einzelnen Theile desselben sich zu einem bestimmten Totaleindrucke vereinigen. Das ganze Festevangelium läßt sich z. B. nach allen seinen einzelnen Gliedern zu einer durchaus festgemäßen Predigt verarbeiten, wenn wir aus V. 31. das Thema ableiten: Das Osterfest öffnet auch uns die Augen, daß wir den Herrn erkennen; und ebenso, wenn wir, V. 29. zu Grunde legend, den Gedanken ausführen: Im Glauben an den Auferstandenen beten und bitten auch wir: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden!" Aber einen wie ganz verschiedenen Charakter werden diese zwei Predigten über das nämliche Evangelium haben! Und würde nun nicht der Hauptzweck des Textverlesens, daß der Text nämlich auch dem Zuhörer als Grundlage für die ganze folgende Andacht dienen möge, durchaus verfehlt werden, wenn man einem solchen Evangelium nicht eine Ansprache vorausschicken wollte, die gewissermaßen die Tonart angäbe, in welcher dießmal ein solcher Festhymnus in unsere Herzen hereinklingen soll? Und wird das nicht ebenso, ja zum

Theil in noch höherem Grade, bei den Evangelien für die Weihnachten und Pfingsten nöthig und ersprießlich seyn?

Wenn sich nun aber die bisher angeführten Beispiele alle auf Evangelientexte bezogen und wenn sich bei diesen schon die Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit eines auf sie vorbereitenden Introitus nicht verkennen ließ, so bedarf es wohl kaum noch einer weiteren Nachweisung dafür, daß bei epistolischen Texten die hier empfohlene Einrichtung noch viel unerläßlicher erscheint. Denn in der Regel sind diese entweder viel schwerer verständlich als die evangelischen — und daß bei solchen, wenn ihr Verlesen nicht ganz vergeblich seyn soll (abgesehen von allen anderen Rücksichten), einige das Verständniß und die richtige Auffassung erleichternde Bemerkungen vorausgehen müssen, ist ja gewiß einleuchtend genug; oder es umfassen viele von ihnen auch so verschiedenartige Gedanken, daß sie beim Verlesen durchaus keinen rechten Totaleindruck machen würden, wenn der Prediger nicht vorher auf den Einheitspunct derselben aufmerksam gemacht hätte; oder sie beziehen sich auf specielle Verhältnisse, die nicht aus dem eigentlichen Textinhalt selbst und unmittelbar ersichtlich sind, wie dieß im Gegentheil wohl meistens bei den historischen Texten der Fall ist; oder es sind die dogmatischen und moralischen oft so allgemeinen Inhalts, daß die Theilnahme und Aufmerksamkeit für sie oft sehr gering seyn würde, wenn der Prediger dieselbe nicht durch einen passenden und mitunter auch spannenden Introitus zu erregen wüßte. Man nehme z. B. die Epistel für den zweiten Epiphaniassonntag, Röm. 12, 7—16. Wird da dem Hörer nicht im voraus angegeben, in welchem Gedanken er die Einheit dieses Textes zu suchen habe, so wird immer der eine Vers die Aufmerksamkeit von dem andern wieder ablenken, und am Schlusse der Verlesung wird dann der Hörer von Allem, weil es eben zu vielerlei war, eigentlich gar nichts tiefer empfunden und eben so wenig sich etwas besonders eingeprägt haben. Lenken wir aber im In-

troitus seine Gedanken z. B. darauf, wie bei aller Verschiedenheit unserer irdischen Berufsarten doch gewisse Grundsätze als für Alle gleichermaßen gültig angenommen werden müssen, und wie sich durch Befolgung dieser Grundsätze in jeder Berufsart, auch der äußerlich geringsten und niedrigsten, doch ein sittlicher Werth bewähren und wahrhafte Gottgefälligkeit erringen lasse, so wird der Text nun mit ganz andern Augen angesehen und mit ganz andern Ohren aufgenommen werden, als dieß außerdem der Fall wäre, und die Entwickelung z. B. des Thema's: wie der Christ sich in seiner irdischen Berufsthätigkeit zu zeigen habe, nämlich daß er, was er zu thun hat, ganz thue (V. 7. u. 8.) und mit Lust (V. 8—12.) und gegen Jedermann (V. 13—15.) und in Demuth (V. 16.), wird nun einem Jeden als die durch den Text selbst gebotene erscheinen. Ist es nun aber auch richtig, daß sich in solchen Fällen der Zweck, Thema und Disposition vollkommen aus dem Texte selbst zu rechtfertigen, am Ende auch durch ein dem Textverlesen nachfolgendes Exordium erreichen ließe, so wird es doch unstreitig mehr Billigung verdienen, wenn man den Hörer in den Stand setzt, dieß schon beim Verlesen des Textes selbst zu erkennen, weil dann einestheils der Eindruck des Textes ein stärkerer und lebhafterer seyn, anderntheils aber auch die Subjectivität des Predigers mehr vor dem Texte zurücktreten wird.

Hoffentlich dürfte das bisher Angeführte schon hinreichen, um die bei uns altherkömmliche Weise, das Exordium dem Texte vorangehen zu lassen, zu rechtfertigen. Indeß möge zur Verstärkung der hier versuchten Beweisführung nun auch noch eine möglichst kurze Beleuchtung der Gründe folgen, welche man gegen diese Predigtanordnung und für die umgekehrte Einrichtung vorzubringen pflegt.

Wir wollen uns hierbei an die Darstellung Palmer's halten, weil diese jedenfalls die vollständigste und am meisten in das innere Wesen der Sache eingehende ist.

Palmer sagt in seiner Homiletik (2. Aufl.), S. 543 f.: „Wir haben bis daher immer angenommen, die Textverlesung gehe der Predigt voran, diese beginne erst nach derselben. Offenbar ist dieses auch die natürlichste Stellung, daß ich, was ich auslegen will, zuvor als Text verlese." So plausibel dieser Satz auch klingen mag, so geht er doch von einer falschen Auffassung des Wortes „auslegen" aus, von einer Auffassung, die noch dazu mit den eigenen früheren und ganz vortrefflichen Erklärungen Palmer's über jenen Begriff in einem merkwürdigen Widerspruche steht. Denn so gewiß nach den richtigen Bemerkungen, die Palmer an früheren Stellen macht, der Prediger das „Auslegen des Textes" anders zu treiben hat, als ein gelehrter Exeget, und so gewiß das Augenmerk des Predigers vorzugsweise auf die Totalität und Einheit des Textes, so wie auf den sachlichen und hauptsächlichen Inhalt desselben, nicht auf das Nebensächliche, Sprachliche und dergl., gerichtet seyn muß, so gewiß ist es auch das „Natürlichste" für den Prediger, damit zu beginnen, daß er, wie oben angegeben wurde, seine Zuhörer gleich durch das Exordium zu der richtigen Auffassung und Anwendung des Textes in Stand setze. Dazu kommt, daß ein gelehrter Commentator immer voraussetzen kann, jeder seiner Leser oder Zuhörer habe den zu commentirenden Text selbst vor sich und habe sich auf die Behandlung desselben auch schon anderweit hinlänglich vorbereitet, was Beides der Prediger bei seinen Zuhörern nicht so voraussetzen darf. Und überdieß wird es sich ja selbst der gelehrte Exeget bei einer einigermaßen wichtigen Stelle oder bei einer eigenthümlichen Auffassung derselben nicht nehmen lassen, vor der Besprechung des Einzelnen (das ist aber doch im Grunde so viel als: vor dem Verlesen des Textes) einleitende Bemerkungen über Zusammenhang, Hauptinhalt, Tendenz der Stelle und dergleichen mehr vorauszuschicken.

Hiermit erledigt sich auch die weitere Bemerkung Pal-

mer's: „Wir unseres Theils, die wir freilich durch unsere Landessitte auch gar nicht daran gewöhnt sind, begreifen wenigstens die Nothwendigkeit solchen Voreingangs bei gewöhnlichen Predigten nur schwer, da uns für das Bedürfniß einer Ueberleitung von dem Texte zu dem Thema der folgende Eingang vollkommen genügt. Es soll wohl erst der Text vorbereitet werden. Aber ist denn Gottes Wort etwas so Fremdes, daß erst ein Stück Rede dasselbe anmelden muß, während jenes Wort Gottes erst noch im Vorzimmer warten soll? Oder muß die Gemeinde, die vorher gesungen und gebetet hat, als so völlig geistesabwesend betrachtet werden, daß es erst vieler Worte bedarf, um dem Texte Gehör zu verschaffen?" Es liegt auf der Hand, daß Palmer hier, wahrscheinlich von der Vorliebe für das Gewohnte und für seine „Landessitte" verleitet, wiederum von nicht gehörig begründeten Voraussetzungen ausgeht. Denn der Eingang soll ja nicht bloß die Ueberleitung vom dem Texte zum Thema geben, sondern da das letztere, das Thema, wie er selbst sehr schön entwickelt, die Einheit des Textes und der Predigt auf einen bestimmten Ausdruck bringen soll, so hat der Eingang eben mehr zu thun, als bloß überzuleiten und hinzuleiten: er soll in den Hörern das Bewußtseyn jener Einheit wecken — und daß der Text dann mehr zu seinem wahren Rechte und Einflusse kommt, wenn der Eingang vor dem Texte steht, als wenn erst der Text, vielleicht halb unverstanden, angehört und hinterdrein erklärt wird, das ist schon oben gezeigt worden. Dann aber versteht es sich von selbst, daß die „Vorbereitung des Textes durch das Exordium" auch viel mehr seyn soll, als eine bloße „Anmeldung" desselben wie eines Fremden; und daß endlich nach unserer Auffassung nicht das Wort Gottes es ist, welches „im Vorzimmer warten muß", sondern daß wir, die Gemeinde, vielmehr während des Exordiums wie im Vorzimmer stehen, um auf das Wort Gottes, das da kommen soll, zu warten und auf seinen Empfang vorberei-

tet zu werden, ist ganz augenscheinlich. Auch ist es nicht bloß darauf abgesehen, dem Worte Gottes durch das Exordium überhaupt „Gehör zu verschaffen", sondern vielmehr zu bewirken, daß es recht gehört werde und die seiner Bedeutung und Würde entsprechende Aufnahme finde.

Ebenso ist es unzuträglich, wenn Palmer ferner sagt: „Wohl hängt der Text, herausgenommen aus der Schrift, manchmal in der Luft. Aber wenn er nun im eigentlichen Exordium einstweilen in Ruhe gelassen, und wenn erst von seinen Voraussetzungen aus auf denselben zugesteuert wird, so daß er hernach wieder vermittelt erscheint, so ist ja dieser Zweck auch erreicht", nämlich der Zweck, den Text durch das Exordium vorzubereiten. Wir müssen diesen ganzen Passus unzuträglich nennen; denn da Palmer durch den Zusatz: „herausgenommen aus der Schrift", selbst zugesteht, daß dieses in der Luft Hängen des Textes nicht an dem Texte selbst oder an der Schrift liege, in der er vielmehr seinen guten und festen Zusammenhang mit dem Ganzen hat, so trifft ja der Vorwurf, daß der Text in der Luft hänge — und exempla sunt in promtu — Niemand anders, als den Prediger, der ihn so unvorbereitet in die Gemeinde hineinwirft. Und wird die Sache etwa dadurch besser, daß der Text, wie es Viele wirklich machen, während des ganzen Exordiums noch in Ruhe, das heißt hier doch offenbar in der Schwebe und in der Luft hängen gelassen wird? Ja, ist es nicht eine contradictio in adiecto, wenn der Textinhalt erst als etwas Bekanntes hingegeben und dann doch erst wieder vermittelt, oder wenn der Zweck der Vorbereitung auf denselben erst durch ein nachfolgendes Hinsteuern auf ihn erreicht werden soll?

Doch Palmer sagt weiter: „Wir haben viele Exordien jener Art verglichen, aber mußten fast immer gestehen, daß dasselbe, was vor dem Texte gesagt war, auch nach demselben hätte gesagt werden können, daß viele, viele Vereingänge ziemlich überflüssig waren, daß entweder, was sie

enthielten, eine eigene Predigt gegeben hätte, ohne daß darum die heutige mangelhaft gewesen wäre, oder daß ihr Inhalt ganz gut in der Predigt selbst hätte untergebracht werden können." Hier beweist der berühmte Homiletiker offenbar zu wenig. Er beweist nämlich nur, daß es viele schlechte und verfehlte Predigtexordien gibt, was ihm freilich Niemand bestreiten wird. Aber würde er uns wohl Recht geben, wenn wir nun etwa über die Predigten überhaupt sagen wollten: „sie könnten lieber ganz wegbleiben und völlig aufgegeben werden; denn wir haben viele Predigten angesehen und gehört, aber mußten nur zu häufig gestehen, daß sie, gehaltlos und unbedeutend, wie sie waren, ziemlich überflüssig erschienen"? Und doch würde dieß die nämliche Art von Beweisführung seyn, wie Palmer sie in den oben stehenden Sätzen gegen die von ihm sogenannten „Voreingänge" aufgestellt hat.

Bei dem hierauf folgenden Passus geht er wieder von einer unstatthaften Voraussetzung aus; denn er sagt: „Außerdem haben wir noch das wider diese Eingänge, daß unserem Gefühle nach der Text, zwischen lauter Predigten gleichsam eingeklemmt, zumal wenn er ein kurzes Wort ist, seine Stellung über der Predigt verliert und gar zu leicht zum Rang eines bloß citirten Spruchs herabsinkt." Denn wenn man auch nicht in peinlicher und kleinlicher Wortklauberei mit ihm darüber rechten will, daß er dem Texte seine Stelle über der Predigt anweist, während derselbe doch in der ganzen Predigt seyn und dieselbe durch und durch erfüllen und durchdringen müsse, so haben wir ihm dagegen ganz entschieden darin zu widersprechen, daß der Text, zumal ein kurzer, nun zwischen lauter Predigten eingeklemmt erscheine und zum Rang eines bloß citirten Spruchs herabsinke. Er setzt da eben ohne zureichenden Grund voraus, daß der Eingang den Fehler haben müsse, eine aparte Predigt zu seyn, und daß nach dem Eingange die Predigt neben dem Texte weggebe.

Nicht zutreffend ist ferner die folgende Bemerkung: „der Prediger solle doch nicht selbst anfangen zu peroriren, ehe Gottes Wort zu der Gemeinde gesprochen habe.“ Denn wenn er oben zu wenig bewiesen hatte, so beweist er hier zu viel. Oder würde aus seinem hier aufgestellten Grundsatze nicht zugleich folgen, daß auch die Gemeinde nicht mit Singen und Beten ihre eignen Gedanken auszusprechen anfangen dürfe, bevor das Wort Gottes zu ihr geredet habe? Wie wenig aber mit solchen Aussprüchen bewiesen ist, ergibt sich deutlich, wenn man bedenkt, daß am Ende auch mit gleichem Scheine das Entgegengesetzte aufgestellt und gesagt werden könnte: Was will denn der arme schwache Mensch hernach noch viel peroriren, wenn das Wort Gottes selbst schon zu der Gemeinde geredet hat?

Noch auffallender ist die Bemerkung: „Nur selten mag der Fall eintreten, daß, ehe zum Thema zu kommen ist, so viel Präliminarien müssen verhandelt werden, daß sie in Einem Exordium nicht genug Platz haben und so ihre Vertheilung in zwei Exordien bequem ist.“ Denn wer hat doch behaupten wollen, daß auf das eine Exordium vor dem Texte noch ein zweites nach demselben folgen müsse? Die ältern Homiletiker unterscheiden vielmehr alle genau zwischen dem sogenannten Introitus oder Exordium und dem Transitus, und daß der letztere in genauester Beziehung zu dem den Text vorbereitenden Exordium stehen müsse und deßwegen nur ganz kurz, auf wenige Sätze beschränkt seyn dürfe, wird wohl von Niemandem mehr verkannt. Wohl wird in praxi jener Fehler mit doppelten Exordien von ungeschickten Predigern gemacht, aber man beurtheilt eine Theorie doch wahrlich nicht nach den Fehlern, die gegen sie gemacht werden!

Was Palmer dann noch gegen Schweizer bemerkt, der den Voreingang nöthig finde, um den zum voraus schon bekannten Text aufzufrischen, ist schon durch die bisherigen Ausführungen erledigt; ebenso, was er vorher

darüber gesagt hat, „daß der Prediger allenfalls an einem Hauptfeste mit einem sogenannten „Austritte" beginnen könne, weil der höhere Schwung, den er hier nehme, ihn zur festlichen Begrüßung der Gemeinde und des Tages, welche von einem innern Bedürfniß, wie von der Sitte gefordert werde, qualificire." Denn es wird die oben vertheidigte entgegengesetzte Ansicht durch diese Berufung auf die kirchliche Sitte und das innere Bedürfniß schwerlich alterirt werden.

Sonach aber können wir auch den folgenden Satz der palmer'schen Erörterungen über diesen Gegenstand nicht zugeben, in welchem er sagt: „In dieser Sache wird am Ende das harms'sche Pastoralprincip entscheiden müssen. Wo die Gemeinde ihrer alten Sitte gemäß es liebt, vor dem Texte einen Voreingang zu hören, da mag's geschehen; nur mache es der Prediger nicht zur stehenden Form, indem er sonst sehr leicht in Versuchung kommt, Ueberflüssiges zu reden. Nimmt er sich in dem Falle die Freiheit, den Zusammenhang zwischen Voreingang und Text etwas lockerer zu machen und, wie z. B. Krummacher vielfach thut, als Exordium eine eigene kürzere Predigt zu halten, so thut er damit freilich ein opus supererogativum, zwei Predigten statt Einer zu halten. Da aber opera supererogativa innerhalb des Protestantismus nicht gefordert (eigentlich nicht einmal anerkannt) werden; da gegen diesen speciellen Ueberschuß des Guten sogar triftige Gründe obwalten: so darf keinenfalls die Homiletik denselben zu einer Pflicht, zu einer Vollkommenheit in der Predigtkunst erheben." Denn abgesehen davon, daß die dogmatischen Bedenken des Protestantismus gegen die opera supererogativa hier im Grunde nur scherzweise erwähnt werden können, so geht Palmer auch hier wieder von der unzulässigen Voraussetzung aus, der Voreingang werde gewöhnlich nur in einem lockern Zusammenhange mit dem Texte und der Predigt stehen und eigentlich eine aparte Predigt seyn, was

eben ein Fehler wäre. Der Hauptgründe für die Stellung des Exordiums vor den Text aber thut er nur allzu kurze Erwähnung und bestreitet sie auch nur dadurch, daß er sie in einem anderen Sinne auffaßt, als in welchem sie gemeint sind.

Wenn er sich daher auf die „triftigen Gründe" beruft, welche gegen jenen von ihm sogenannten „speciellen Ueberschuß des Guten" vorwalten sollen, so haben die vorstehenden Bemerkungen vielleicht gezeigt, wie es in der That um diese Gründe bestellt ist.

Eine Hinweisung hierauf aber dürfte wohl um so eher Entschuldigung finden, je größer das Ansehen ist, welches sich die palmer'sche Homiletik gewiß mit vollem Rechte bei den praktischen Geistlichen erworben hat, und je größer also die Gefahr ist, daß auf Palmer's Autorität hin eine bisher in vielen Theilen der protestantischen Kirche noch aufrecht erhaltene und im Interesse der Sache auch fernerhin aufrecht zu haltende Sitte von immer Mehreren aufgegeben werden könnte, da nur zu Viele das iurare in verba magistri gewohnt sind.

## 2.

# Eine Berichtigung zu Neander's Kirchengeschichte von einem Numismatiker.

---

In Neander's Kirchengeschichte, Hamburg 1825. Bd. I. S. 112. heißt es: „Der christliche Gelehrte Bardesanes soll viel bei Abgarus gegolten haben, und dieser führt an, daß derselbe die sonst in dem Cultus der Cybele gewöhnlichen Castrationen bei schwerer Strafe verboten habe. Daraus erhellt freilich noch nicht, daß er ein Christ war; aber es fehlen auch zuerst auf den Münzen desselben die sonst gewöhnlichen Insignien des Baalscultus jener Gegend, und es erscheint statt dessen das Kreuzeszeichen."

Die christlichen Symbole auf der gemeinschaftlichen Münze des Septimius Severus und eines Abgarus, welche der von N. citirte Bayer (hist. Edessena e numis illustrata, l. III. p. 173. Tab. V. n. III.) abbildet, bestehen in fünf Perlen auf der Mitra des Königs, welche, einzeln gestellt, zufällig ein Kreuz bilden, in folgender Gestalt :·:

Wäre diese Abbildung, welche Bayer aus Spanheim, dieser aus Baudelot entnahm, auch genau, so ist doch (so wenig wie im griech. *X*) hierin noch kein Kreuz zu sehen, sondern eine zufällig kreuzförmige Verzierung. Auf anderen Abbildungen bei Bayer ist dieser Zierath so gestaltet: -♀- (Tab. V. n. I.). Allein zwölf Münzen des Septimius Severus und Abgarus in der königl. Sammlung zu Berlin und dreiundzwanzig Schwefelpasten von pariser Münzen derselben Fürsten haben statt dessen die auf den edessenischen

Königsmünzen stets wiederkehrende Verzierung der Mitra: Stern im Halbmond. Also war auch wohl das baudelot'sche Exemplar ebenso, nur schlecht erhalten, und daher erklärt sich die irrige Abbildung.

Es kann hier gar nicht die Rede seyn vom Aufhören der Baalszeichen; denn diese Münzen haben fast immer auf der einen Seite den Kopf des Kaisers, auf der anderen den des Königs, wenn nicht den letzteren, so römische Typen. Also ist gar kein Raum für Baalszeichen. Stern im Halbmond ist doch keins?

Uebrigens ist Neander's Zweifel an der Zeitbestimmung der bayer'schen Münze unbegründet, da Septimius Severus auf der Vorderseite dargestellt und genannt ist, der 193—211 n. Chr. regiert hat.

# Recensionen.

## 1.

Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche, von Max Göbel. 2. Band, das siebenzehnte Jahrhundert oder die herrschende Kirche und die Secten. 1. Abtheilung: die reformirte Kirche, 2. und 3. Abtheilung: die evangelisch-lutherische Kirche und der Separatismus. Koblenz in Commission bei Karl Bädeker. S. 880.

---

Wenn die Anzeige des ersten Bandes dieses kirchenhistorischen Werks von den Verborgenen des Herrn, von den todesmuthigen Zeugen des Evangeliums, im vierten Hefte des Jahrganges 1850 dieser Zeitschrift, das Ganze einen Kranz, aus den duftendsten Blüthen des christlichen Lebens der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche gewunden, nannte, so möchte vorliegende Fortsetzung als ein wohlgeordneter Blumenstrauß von allerlei Garten- und Feldblumen, mit mancherlei künstlich nachgemachten oder unnatürlich aufgeschossenen Mistbeetpflanzen vermischt, bezeichnet werden können. Mit unermüdlichem Fleiß spürt der Verfasser auf oft unbetretenen Pfaden allen einzelnen Erscheinungen christlichen Lebens in seinen mannichfaltigsten Arten, Abarten und Ausartungen nach. Die breit getretene Heerstraße pflegt er selten zu gehen, sondern ist unablässig bemüht, aus amtlichen Protokollen und handschriftlichen Quellen die über einzelne Secten und Personen herkömmlichen Urtheile zu berichtigen und auch in den traurigsten Verirrungen das Gute und Wahre, ihre Berechtigung und ihre durch Zeit und Umstände

erklärliche, ja fast nothwendig gemachte Entstehung nachzuweisen. Daß er Niemand weder zu Leide noch zu Liebe geschrieben, sondern nur Thatsachen, das Leben habe reden lassen, davon gibt jede Seite des Buches Zeugniß.

Die Zeit des Kampfes um ihr Daseyn hatte die evangelische Kirche Rheinlands und Westphalens mit Ablauf des 16. Jahrhunderts ziemlich hinter sich. In den unabhängigen Städten und auf einzelnen adeligen Häusern waren öffentliche Gemeinden erblüht. Die an andern Orten heimlichen Gemeinden waren trotz ihres schweren Kreuzes mit jenen dennoch, obwohl nur heimlich, eng verbunden. Die herrliche Glaubens- und Zeugenzeit, welche bei der ersten Gemeindebildung die unverwüstliche Lebenskraft der evangelischen Wahrheit todesmuthig und siegreich, wie zu Anfang der christlichen Zeitrechnung, offenbarte, ging mit Anfang des 17. Jahrhunderts, womit Band 1. schloß, zu Ende. Allmählich eroberten sich auch einzelne heimliche Gemeinden ein unangefochtenes Daseyn oder gelangten hierzu durch politische Veränderungen. Der selbständiger gewordenen Kirche erwachsen aber neue und ihrem Leben gefährlichere Feinde. Es ist die Lauheit und die damit einreißende Zuchtlosigkeit. Die Lehre ist zwar gesichert, aber das Leben beginnt zu erschlaffen. Die noch unter schwerem Kreuz seufzenden Gemeinden sind darum nahe daran, mit den in ihrer Sicherheit schlaff gewordenen öffentlichen die Gemeinschaft zu brechen. Da bildet sich unvermerkt innerhalb beider Kirchen, sowohl der reformirten als auch lutherischen, ein den matten, siechen Kirchenleib heilendes Remedium. Es ist der anfänglich hart verschrieene und heftig verfolgte Pietismus, das thätige, lebendige Christenthum, welches, zuerst von Port-Royal ausgehend, in der reformirten Kirche vornehmlich als Labadismus, in der evangelischen als Mystik und Pietismus, ein heilsames Salz für die allgemeine Kirche, neu belebend wirkt. Diese Zeit war die Zeit der innern Mission des 17. Jahrhunderts. Das neu angefachte Glaubensleben tritt weniger

mit der Kirchenlehre — denn seine Träger und Vorkämpfer sind meist ängstlich bemüht, ihre Rechtgläubigkeit aufs entschiedenste darzuthun, — als vielmehr mit dem kirchlichen Leben, mit der Praxis, in scharfe Opposition. Die Kirche stößt das in ihr erwachsene Heilmittel anfänglich entweder gewaltsam aus, oder belegt es mit schwerem Druck, bis es, hierdurch wiederum geläutert und abgeklärt, als wohlgereinigte Lebensessenz heilend und belebend in ihren Schooß zurückkehrt oder nach vergeblichen Versuchen, eine Gemeinschaft der Heiligen außerhalb der Kirche zu bilden, in sich selber verkrüppelt und als ein vom Lebensquell abgerissenes Bächlein in Sumpf und Schlamm verläuft. Die Darstellung dieses Kreislaufes, wie die Kirche die sie neu belebenden Elemente aus sich selber gebiert, ihre eigenen Erzeugungen dann von sich ausstößt und hierauf sie wiederum als wirksame Heilmittel in sich zurückzieht, also der thatsächliche Beweis, daß die Kirche ihre Heilskräfte in sich selber birgt, und daß jede Abtrennung von ihr in selbstgemachter Isolirung keine dauernde Lebensfähigkeit besitze, daß die Kirche den Pietismus oder das thätige Christenthum eben so wenig entbehren kann, als dieser jene, — das ist der für unsere Zeit sehr lehrreiche Inhalt dieses zweiten Bandes.

Derselbe muß sich natürlich in zwei große Hälften theilen, deren eine die reformirte Kirche in drei sich von selbst ergebenden Abschnitten, nämlich die niederrheinische, die niederländische und den beiden gemeinsamen Labadismus behandelt, während die andere Hälfte die Zustände der lutherischen Kirche, wie sie sich am Niederrhein unter Einfluß der von Johann Arndt ausgehenden Mystik und am Oberrhein unter dem die Kirche gewaltig erschütternden Pietismus von Phil. Jak. Spener entfaltet, darstellt. Doch begnügt sich der Verfasser keineswegs mit einer allgemeinen Zeichnung dieser kirchlichen Zustände, sondern, und das gibt dem Werke sein besonderes Interesse, jede neue Richtung und lebenskräftige Erscheinung des kirchlichen Lebens wird in

ihren Urhebern und einflußreichsten Vertretern mit trefflicher Bündigkeit biographisch gezeichnet. Das ist des Verfassers Kunst, derartige Lebensbilder, wie sie aus ihrer Zeit hervorgehen und dieselbe wiederum gestalten helfen, kurz und charakteristisch der Anschauung des Lesers vorzuführen. Eine dritte Abtheilung behandelt die außerhalb dieser beiden Kirchen in hartnäckiger Trennung beharrenden Separatisten, den eigentlichen Bodensatz und Niederschlag dieser kirchlichen Läuterungsperiode. Die zu jedem Abschnitt beigefügte Anzeige der Quellen, aus welchen der Verf. geschöpft, bietet einen großen Schatz der Litteratur für alle diese Erscheinungen und gewährt einen Blick in die umfangreichen Studien des Verfassers.

Zuerst also beginnt er mit der reformirten Kirche, wie sie durch den Tod des letzten clevischen Herzogs, Johann Wilhelm, dessen Erbe Brandenburg und Pfalz=Neuburg in Besitz nahmen, am Niederrhein eine ganz andere Gestalt gewinnt. Es ist die Zeit der Verträge und des Brechens der Verträge; der wiederholte Wechsel der Landesherren erzeugt gleichen Wechsel in den kirchlichen Zuständen. Je nachdem die Confession von jenem, hatte auch die eine oder andere der beiden Kirchen Schutz und Schirm, oder lehnte sich an einen ihr verwandten Machthaber. Der Abfall Neuburgs zum Katholicismus beraubte die lutherische Kirche, welche naturgemäß der weltlichen Obrigkeit schwer entbehren kann, jedes Schutzes und Beistandes. Die von Brandenburg dann und wann angewandten Repressalien beschweren die hart geplagten Gemeinden nur noch mehr. Das traurige Loos der beiden Kreuzgemeinden in Aachen und Köln, von denen jene ihre Kirche mit eigener Hand niederzureißen gezwungen würde, diese aber, gewaltsam vertrieben, den furchtbaren Schmerz erleben mußte, daß das von ihr erbaute Mühlheim am Rhein in einer Nacht wieder der Erde gleich gemacht wurde, gibt ein anschauliches Bild der unglaublichen Vexationen, welchen die Kreuzgemeinden während des

jülich=clevischen Erbfolge= und des dreißigjährigen Krieges ausgesetzt waren. Dagegen zeigt die merkwürdige Rettung der solinger Gemeinde durch ihren heldenmüthigen Johannes Lüneschloß, was ein einziger Glaubensmann in Zeiten schwerer Drangsale vermag. Trotz dieser Bedrängniß von außen war dennoch gerade diese Zeit auch die der schärfsten Polemik zwischen beiden Schwesterkirchen. Und je bedrängter die lutherische war, desto heftiger führte sie den confessionellen Streit, während reformirterseits von Brandenburg, wie auch von einzelnen hervorragenden Männern, z. B. von Joh. Duräus und Silenius, durch Schrift und Wort irenische Versuche, obwohl vergeblich, gemacht wurden. Die in solcher Drangsalshitze unterbrochene kirchliche Gemeinschaft, welche die heimlichen, durch ihr Kreuz glaubenskräftigern Gemeinden den öffentlich anerkannten, in ihrer Ruhe aber ziemlich erschlafften gar noch verweigerten, wird endlich unter vieler Mühe und Arbeit wieder hergestellt und durch eine vereinbarte Verfassung und Disciplin befestigt. Die neu hergestellte Kirchenzucht nimmt ihren Anfang vornehmlich bei sämmtlichen Gemeindedienern, und je ernster und strenger sie bei diesen gehandhabt wird, desto segensreicher wirkt sie auf die Gemeinden. Einzelne Beispiele derselben thun zur Genüge dar, wie traurig es damals im Puncte der Heiligung sowohl bei Pastoren als in den Gemeinden aussah. In der Lehre, welche die reformirte Kirche nie so scharf betont hat, wie es die lutherische that, gelangt der heidelberger Katechismus sehr bald zu allgemeiner Geltung, doch blieb man in Lehre und Predigtform bis zur Gründung der duisburger Universität in großer Abhängigkeit von den Niederlanden. Ueberraschend ist es, wie damals in der reformirten Kirche auf den Synoden zu wiederholten Malen so streng auf Gebrauch vorgeschriebener Formulare beim Cultus gedrungen wird, wie auch aufs Knieen beim Gebet, während dieselbe Kirche sich jetzt gegen beides fortgesetzt zu sträuben pflegt.

Das beständige Drängen auf Feststellung kirchlicher Formen und Einrichtungen und die damaligen politischen Drangsale hatten allmählich den specifisch-christlichen Inhalt des Lebens am Niederrhein geschwächt, und bedenkliche Symptome eines traurigen Verfalls der alten Glaubensinnigkeit und wahrhaft christlichen Lebendigkeit traten immer klarer zu Tage. Da wehte noch zu rechter Zeit von der niederländischen Kirche, zu welcher das zweite Buch übergeht, ein neuer Lebensodem, welcher das ersterbende Leben der rheinischen Kirche neu erweckte. Es würde zum Verständniß der Geschichte dieser Kirche für viele Leser sicherlich erwünscht seyn, wenn der Verf. hierbei auf die politische Geschichte mehr Bezug genommen und den Einfluß der verschiedenen Wechselfälle des dreißigjährigen Krieges für seinen Gegenstand näher markirt, dann aber von den festgestellten Kirchenordnungen wenigstens die, welche die Kirche am wirksamsten berührten, auszugsweise als Beilage hinzugefügt hätte, statt deren Kenntniß vorauszusetzen oder auf die betreffenden Werke darüber zu verweisen. Will man Geschichte schreiben, so darf man das Geschehene nicht als bekannt voraussetzen. Dem ist dagegen in der Darstellung der niederländischen Kirche mehr genügt. Hier wird z. B. die Veranlassung, Geschichte und der Einfluß der dordrechter Synode, so wie der dadurch bewirkte traurige Ausgang der für Gewissensfreiheit zeugenmuthigen Arminianer in lebendiger Anschauung vorgeführt. Das von den dordrechter Beschlüssen auf die Kirche und kirchliche Wissenschaft gelegte schwere Joch bewahrte zwar der reformirten Kirche ihre Rechtgläubigkeit, drohte aber auch zugleich, dieselbe vom Glaubensquell, von der heil. Schrift, abzuführen und auf die Nebenwasser der symbolischen Bücher vorherrschend zu beschränken. An einzelnen Versuchen, dieses Joch abzuschütteln, fehlte es natürlich nicht. Sowohl die streng synodale oder symbolische, als auch die freisinnigere, biblische Richtung hatte ausgezeichnete Repräsentanten. Als Vertreter jener wird der gelehrte

und fromme Gisbert Voëtius, der reformirte Joh. Gerhard, nach seinem Leben und Wirken, Einfluß und Charakter besonders gezeichnet; ebenfalls auch sein Gegner, welcher ihm in der letzten Hälfte seines Lebens den schwer errungenen Siegeskranz wieder zu entreißen droht, D. Johannes Coccejus oder Koch. Mit seinem folgenschweren Grundsatz: id significant verba, quod significare possunt in integra oratione, sicut omnino inter se conveniunt, brach derselbe der Schrifterklärung ganz neue Bahnen. Der hierüber anfänglich nur gelehrte Streit griff, für die reformirte Kirche höchst charakteristisch, bald tief ins christliche Leben und in die kirchliche Praxis bei der Frage über die Sabbathsheiligung ein, während die coccejanische Lehre vom Gnaden- und Werkbunde auf dem Gebiete der Dogmatik eine völlige Umwandlung vorbereitete.

Was diese beiden Meister theologischer Wissenschaft und Männer aufrichtiger Frömmigkeit in Dogmatik und Exegese gewirkt hatten, dasselbe nun wieder ins thätige Christenthum und in die Praxis auf dem Gebiete des Volkslebens einzuführen, dazu waren zwei andere Männer, Jodocus Lodenstein und Jean de Labadie, berufen. Ersterer, zwar Schüler von Voët und Koch, aber kein gelehrter Theologe, ist eine der lieblichsten Erscheinungen des gottseligen und liebeseifrigen Christenthums. Sein Lebensbild als treuer Prediger und Seelsorger, Vater der frommen Privatversammlungen, später collegia pietatis, als christlicher Liederdichter — „Heiligster Jesu, Heiligungsquelle," ist von ihm und nicht von Crasselius, — ein Mann von apostolischem Geist, voller Missionssinn, der sterbend sagen konnte: „Ist das der Tod, so sterbe ich wohl leicht!" ist ein wahrhaft kostbarer Juwel in dem Ringe dieser Lebensbilder. Man gewinnt diesen treuen Knecht Gottes um so lieber, je demüthiger er sich der bestehenden Ordnung unterwirft und trotz der klar erkannten Verderbtheit der allgemeinen Kirche ruhig in selbiger ausharrt, während sein Gesinnungsgenosse Jean de Labadie in seinem Eifer eine Ge-

meinde der Heiligen außerhalb der Kirche zu stiften sich getrieben fühlt.

Dieses Mannes einflußreiches Wirken füllt das dritte Buch der Geschichte der reformirten Kirche. Seit den großen Reformatoren, sagt der Verf., hat kein Mann auf die reformirte Kirche und theilweise auch auf die lutherische so gewaltigen Einfluß geübt. Daß aber Labadie's und seiner Anhänger Name jetzt verdunkelt, ja verschollen sey, komme daher, weil sein Schüler Spener die Bezeichnung Labadisten in Pietisten veranlaßte. Abgesehen von Labadie's persönlicher Begabung, hat hierzu auch sein ausländischer Ursprung viel beigetragen. Er war Franzose, in der Kreuzesschule seiner vaterländischen Kirche stark geworden, ein Jesuitenschüler, dann Jansenist und später Prediger im südlichen Frankreich, wo ihn der Bischof Bazas „als einen ausgezeichneten Arbeiter in dem Weinberge des Herrn, als unerschrockenen Bekenner Jesu Christi und erleuchteten Halbmärtyrer" rühmte, und schied nach mancherlei Verfolgungen aus der katholischen Kirche aus, um bei den Reformirten „ein Volk zu finden, das Gott in Jesu Christo liebte und ihm aufrichtig und in Wahrheit dienen wollte." Seit Calvin, sagt Garisoles, sey kein solcher Mann zur reformirten Kirche übergetreten. Seine eifrige Thätigkeit in Montauban, sein Beruf nach Orange, seine Flucht nach Genf, seine schriftstellerischen Arbeiten, welche ihn den Freunden in den Niederlanden bekannt und lieb machten, daß sie seine Wahl zum Pastor in Middelburg durchsetzten, — hatten überall ein neues Geisteswehen in der Kirche zur Folge und verbreiteten unermeßlichen Segen. Sein Bund mit Yvon, Dulignon und Menuret, eine feierliche Selbstopferung zum Dienste Gottes, so wie seine Freundschaft mit der frommen Anna Maria von Schürmann, dieser Perle unter den berühmt gewordenen Frauen, deren anfangs den Wissenschaften und Künsten gewidmetes Leben, nachher ein Leben verborgen mit Christo in Gott, in einem besondern Abschnitte ausführlicher beschrieben

wird — ward der Anfang zur Bildung einer ecclesiola in ecclesia im middelburger Pfarrhause. Die hier geführten Besprechungen, von Labadie Prophetie genannt, von Spener später nach Deutschland verpflanzt, gaben, weil sie eben nicht die Kirche, sondern das Haus, nicht die kirchlichen Handlungen, sondern die h. Schrift zum Mittelpunct der Frömmigkeit machten, den ersten Anstoß zur Trennung der Wiedergebornen von der Gemeinde und Kirche. Dieselbe erfolgte jedoch factisch erst nach einer Reihe ärgerlicher Auftritte über Labadie's Verhältniß zur kirchlichen Ordnung und zu den symbolischen Büchern, durch förmlichen Beschluß seiner Synode. Hierdurch ward Labadie's gesegnetem Wirken der naturgemäße Grund und Boden entzogen. Sein Bruch mit der Kirche ward das Signal zur Bildung einer freien Gemeinde, wie sie seit den Wiedertäufern auf dem Festlande nicht wieder gesehen war. Ihre Reiseagenten werden jene oben genannten drei Freunde. Der anhaltenden Anfeindungen in der Heimath endlich müde, beschließt der Kern dieses ein irdisches Zion suchenden Häufleins, den vaterländischen Boden zu verlassen. Gleich verscheuchten Tauben sehen wir diese Schaar bald hier, bald da einen Ort suchen, wo ihr Fuß ruhen und sie ihr Reisezelt aufschlagen könne. Wir sehen sie in Herford bei der edlen und frommen Prinzessin Elisabeth — deren Leben ein besonderer Abschnitt gewidmet ist — Hütten aufschlagen und, obwohl hier etwas besser organisirt, doch schon die ersten Schritte zur Schwärmerei und Enthusiasterei thun. Was sie im Geiste begonnen, setzen sie im Fleisch fort. Ihre streng communistisch durchgeführte Haus- und Gemeindeordnung mit sehr bedenklichen Grundsätzen über das eheliche Leben, dieser gefährlichsten Klippe aller separatistischen Bestrebungen, mußte ihnen im lutherischen Herford neue Verfolgungen bereiten. Das Reichskammergericht zwingt die edle Prinzessin, ihre lieben Schützlinge aufzugeben. Altona bietet ihnen ein neues Asyl; daselbst stirbt Labadie eines ruhigen und frommen Todes. Seine Ge-

meinde hatte durch ihr Wanderleben der Kirche wohl eben so große Missionsdienste erwiesen, als seine Trennung ihr geschadet hatte. Denn auch in Altona war ihres Bleibens nicht lange. Unter Leitung des ruhigen, aber strengen Yvon zieht sie nach Holland zurück. Hier war Wiewert, das Erbe dreier Schwestern, ihr zum Zufluchtsorte und Eigenthum gegeben. Ihre eigenen Grundsätze bereiten aber trotz dieses schönen Grundbesitzes der Colonie den Untergang, ein lehrreiches Beispiel, wie auch in edelster Form und Gestalt der Communismus keine Lebensfähigkeit besitzt. Absichtlich ist das Referat hierüber, weil der Labadismus die interessanteste Partie in der Geschichte der reformirten Kirche bildet, etwas ausführlicher gegeben. Die Parallele, welche der Verf. zum Schluß noch zwischen Labadie und Zinzendorf zieht, gewährt aufs überraschendste außerordentlich viele Vergleichungspuncte im Leben, Schicksale und Wirksamkeit dieser beiden Männer.

Obwohl Labadie und Yvon gestorben und ihre Gemeinde auseinandergegangen war, lebten und wirkten die Grundsätze ihrer Frömmigkeit noch lange fort. Der einmal in die erkaltete Kirche geworfene Brand glühte etwa nicht bloß unter der Asche weiter, sondern schlug allenthalben in hellen Feuerflammen wieder empor. Es entspinnt sich der heftige Kampf des wahren Christenthums gegen das herrschende Scheinchristenthum, des innerlichen Glaubenslebens gegen die kirchlichen Formen und Formeln. Eine Reihe der Repräsentanten dieses von Labadie erweckten Glaubenslebens führt nun der Verf. mit gewohnter Treue und Meisterschaft dem Leser vor Augen. Zuerst ist es der gottselige Untereyk, dessen Saatfeld hauptsächlich Mühlheim a. d. Ruhr, Kassel und Bremen war, welcher durch Wort und Schrift unter großer Verkennung seines Eifers, unsterbliche Seelen zu gewinnen, Labadie's Ernst und Drängen auf Wiedergeburt erfolgreich nachahmte. Der besonders in Mühlheim durch Schlüter genährte Labadismus, dessen Natur nach dem urkundlich

mitgetheilten Briefe der Gräfin zu Broich sehr unschädlich und von lauterer Frömmigkeit gewesen zu seyn scheint, verbreitet manches Licht über spätere und neueste Erscheinungen des christlichen Lebens in dieser Gegend a); ebenso die folgende Schilderung des Joachim Neander, welcher sowohl als Labadist, als auch als geistlicher Liederdichter nicht nur damals, sondern auch noch heute der evangelischen Kirche großen Segen bereitet. Gleich Untereyk kommt auch er aus seinem mit großem Segen geführten Schulamte zu Düsseldorf in seine Vaterstadt Bremen. Ihm, als dem Vater des deutsch-reformirten Kirchenliedes, setzt der Verf. noch ein besonderes Denkmal, in welchem auf die Macht des Liedes zur Erweckung neuen Lebens auch in der reformirten Kirche trefflich hingewiesen wird. Die Zeiten werden allmählich andere, der Labadismus verbreitet seine belebenden und auch zersetzenden Kräfte immer weiter; die Kirche ergreift dagegen andere Maßregeln und trifft zugleich durch einzelne Synodalbeschlüsse entsprechende Einrichtungen zur geordneten Pflege

a) Es sey erlaubt, hier auf ein in weiteren Kreisen vielleicht weniger bekanntes Schriftchen: Gerhard Tersteegen, der fromme Liederdichter und thätige Freund der innern Mission, dargestellt von D. Gerhard Kerlen, Mühlheim a. d. Ruhr 1851, aufmerksam zu machen. Dasselbe zeichnet sich vorzüglich dadurch vor gewöhnlichen Lebensbeschreibungen aus, daß es meist des seligen Tersteegen inneres Leben aus seinen Schriften und Briefen, welche dem Verf. zahlreich zur Hand sind, lieblich zeichnet und einen herrlichen Blick in das fromme Gemüth und eifrige Ringen nach Heiligung dieses Gottesmannes thun läßt. Dadurch wird es ein höchst schätzbarer Beitrag zu unserer ascetischen Litteratur, und um so schätzbarer, je gesunder die Ascese eines Tersteegen, denn die vieler Andern ist. Für praktische Prediger und Erbauung suchende Seelen bleibt es eine reiche Fundgrube, für gelehrte Forscher in der Geschichte der Ascetik wird es nicht minder ergiebig seyn, in Gemeindebibliotheken hat es seinen Platz. Zugleich hat derselbe Verf. eine Sammlung von Tersteegen's Gebeten für christliche Freunde, 1852 ebendaselbst, herausgegeben.

des stark erwachenden christlichen Lebens. Natürlich ward durch solche Anordnungen nun auch das Auftreten labadistischer Erscheinungen, sobald sie sich nicht in die Schranken kirchlicher Ordnung fügen wollten, schärfer überwacht. Als Opfer dieser Ordnung und seines unfügsamen Eifers fällt zuerst der Pfarrer Reiner Cooper, ein Mann von entschieden christlicher Frömmigkeit, ernstem Streben nach Heiligung, dessen Leben ein Leben voll Unruhe und Widerwärtigkeiten. Dasselbe Schicksal trifft im Meursischen auch den Pfarrer Samuel Nethenus, welcher, voll zarter Gewissensscrupel, durch hartnäckiges Beharren auf seinen subjectiven Ansichten die Classe zu seiner Amtsentsetzung nöthigte. Sein Eifer und Eigensinn bereitete ihm in Birstein ein ähnliches Loos und machte, daß er an verschiedenen Orten die Samenkörner des christlichen Lebens ausstreute, aber hie und da auch viel schadete. Durch seine Schriften steht sein Name in manchen Gegenden noch in gesegnetem Andenken. Erst in Friedr. Adolf Lampe, diesem einflußreichsten Theologen und gefeierten Dichter der reformirten Kirche, dessen reichbewegtes und wechselvolles Leben der Verf. mit großer Liebe und Wärme schildert, begegnen wir der endlichen Versöhnung des Labadismus mit der Kirche. In ihm vollendet sich der Kreislauf des erst innerhalb der Kirche erzeugten, dann von ihr verstoßenen, aber außerhalb derselben sich abklärenden und läuternden neuen Lebens. Das wirklich Wahre und Ewige am Labadismus wurde durch Lampe Eigenthum der Kirche. Das Subjective und Schwärmerische, darum auch unhaltbar, hatte sich in einer Reihe schmerzlicher Erfahrungen allmählich selbst gerichtet und verloren. Die Geschichte des Labadismus lehrt, wie keine Gemeinschaft abgerissen vom geordneten Kirchenleben, trotz ihrer anfänglichen Lebensfülle, lebendig bestehen kann, sondern mit dem Abtreten ihrer Stifter zugleich selber zu kränkeln und zu verwelken beginnt. Doch nicht nur im kirchlich-praktischen Leben hat Lampe die schroffen Gegensätze der Orthodoxie und des Labadis-

mus überwunden, sondern zugleich auch die Uranfänge dieser Trennung, die Voët und Koch theoretisch ausgebildet, indem er beide Schulen durch seine Dogmatik wieder vereinigte.' Er ist der reformirten Kirche Unionsmann.

Mit Lampe ist in der Geschichte der reformirten Kirche ein natürlicher Abschnitt, ein Ruhepunct in ihrer Entwickelung, gegeben. Der Verf. wendet sich daher zur lutherischen Kirche. Das vierte Buch schildert sie am Niederrhein von 1609—1720. Das Bild, das er von ihr entwirft, ist ein wenig erfreuliches, und da sich keine Verhandlungen lutherischer Synoden mehr auffinden lassen, so wird es auch ein dürftiges. Wohl mag das Leben der lutherischen Kirche, die ihrer Natur nach an eine Verbindung mit der weltlichen Obrigkeit gewiesen ist, solche aber gerade hier mit Ausnahme einiger Magistrate freier Städte entbehren mußte, selber keine Bildungsanstalten für ihre Geistlichen besaß und daher es geschehen lassen mußte, daß unreife Gymnasiasten (von Dortmund besonders) und Studenten als Prediger umherreisten, — noch größere Schwierigkeiten zu überwinden gehabt haben, als die durch ihre Verfassung mehr unabhängige Schwesterkirche. Auch mag unter diesen Verhältnissen die Geldfrage sie sehr schwer gedrückt haben, — — aber ob ihr inneres Leben deßhalb tiefer stehe, als das der reformirten Kirche, in welcher doch die heftige und anhaltende Opposition gegen das äußerliche Kirchenthum den sichersten Beweis für den Verfall des christlichen Lebens liefert, daran ließe sich wohl noch zweifeln. Der Verf. legt einen fast zu großen Nachdruck auf die Verfassung, an welcher die Reformirten freilich eine treffliche Stütze besaßen, dagegen scheint er dem Streben nach Reinheit der Lehre, das bei den Lutherischen sich vorwiegend zeigt, kaum einen so nachhaltigen Einfluß aufs Leben zuzutrauen. Und doch lehrt die Geschichte, daß weder die musterhafteste Verfassung, noch der ausgebildetste Lehrtypus den Verfall des christlichen Lebens aufhalten kann, sondern daß Alles auf den Geist ankommt, welcher die äußer-

lichen Formen beleben und die Lehre zu einer belebenden Macht machen muß. In fast sämmtlichen Gemeinden des Niederrheins fand die pfalz-zweibrückener Kirchenordnung, welche auf melanchthonische Grundsätze basirt ist, allgemeine Anerkennung. Die Formula concordiae hat in diesen Gegenden nie symbolische Geltung gehabt. Sonderbar, daß dennoch in jüngster Zeit hier und da kleine Häuflein sich zu ihr hinneigen und nur in ihr den einzig reinen Ausdruck lutherischen Bekenntnisses zu finden meinen. Der Religionswechsel des Urhebers jener Kirchenordnung beraubte aber die evangelische Kirche großentheils des Segens derselben. Die Verdienste des M. Johannes Scheibler um Verfassung und Regierung der Kirche im bergischen Lande, deßgleichen die Thätigkeit des Inspectors Wenemar Elber für ihre Ordnung und Erhaltung im Clevischen werden näher hervorgehoben und gerühmt. Die Mittheilung der von allen märkischen Pastoren aufs Neue unterschriebenen Confessionis forma ist sehr dankenswerth.

Doch auch der lutherischen Kirche sollte ebenso, wie der reformirten durch Labadie, ein Heilmittel gegen den Verfall des christlichen Lebens aus ihrem eigenen Schooße erwachsen. Und auf Grund dieser Erscheinung bereiten sich auch hier ganz ähnliche Kämpfe, wie wir sie dort gesehen haben. Bei der nahen Berührung beider Kirchen, deren Mitglieder in diesen Gegenden vermischt bei und unter einander lebten, konnte es überhaupt nicht fehlen, daß die Vorgänge in der einen auf die Entwickelung der andern stets rückwirkend sich äußern mußten, welche Wechselbeziehung wohl mehr hätte hervorgehoben werden sollen. Die Urheber und Restauratoren des christlichen Lebens sind hier Johann Arndt und Phil. Jak. Spener, ohne deren genauere Kenntniß das Verständniß der Geschichte christlichen Lebens im Rheinland und Westphalen nicht möglich ist. Daher wird auf beider Männer Leben und Wirken, Charakter und System näher eingegangen. Wie die deutsche Reformation vornehmlich aus der

Mystik hervorging, so ging auch die Neubelebung der deutschen evangelischen Kirche zunächst wieder aus dem Studium der Mystik hervor. Wie dasselbe zunächst von Prätorius, Weigel u. A. eingeleitet und dann in Joh. Arndt seinen geschicktesten Verbreiter gefunden habe, berichtet aufs bündigste in durchsichtiger Darstellung das fünfte Buch. Als Repräsentant dieser arndt'schen Mystik in der rheinisch-westphälischen Kirche wird Joh. Jakob Fabricius, Pfarrer an der Grenze von Rheinland und Westphalen, zu Schwelm, nach seinem thätigen Leben und eifrigem Wirken geschildert. Das Leben dieses zwar damals vertriebenen, aber noch heute in gesegnetem Andenken stehenden Mannes gewährt ein anschauliches Bild von der Wirksamkeit und Stellung dieser Schule in damaliger Zeit.

Ehe auf Spener, den einflußreichsten Mann, der aus der oberrheinischen Kirche hervorgegangen, näher eingegangen werden kann, wird ganz sachgemäß vorher der Zustand und die Lage dieser Kirche selber geschildert. Das geschieht im sechsten Buche. Hier befindet sich die Kirche wegen des häufigen Confessionswechsels der Kurfürsten in der Pfalz, der Landgrafen in Hessen, wie auch wegen der durch den dreißigjährigen Krieg gerade ersterem Lande widerfahrenen Umwälzungen im bittersten Nothstande. Das Kreuz liegt aber vorwiegend auf den Pfarrern und Gemeindedienern, weniger fühlbar auf den Gemeindegliedern. Die Fürsten üben fast unumschränkte Episkopalgewalt. Sehr schätzbare Mittheilungen werden bei dieser Gelegenheit über Verfassung und Sitte in dieser auf verschiedenen Territorien verbreiteten Kirche gegeben, ebenso in dem, was Lehre und Gottesdienst betrifft, wo allenthalben die erst später eingeführte Confirmation schon dringend empfohlen und angeordnet wird. Erst jetzt kann im siebenten Buche die Geschichte des Pietismus und zunächst die seines Gründers, des Straßburgers Phil. Jak. Spener, behandelt werden, indem die Geschichte der oberrheinischen Kirche das Verständniß dieser tief eingreifenden

Persönlichkeit um Vieles erleichtert und aufklärt. Obwohl Spener's Leben vielfach bekannt, so wird doch jeder Leser diese Lebensbeschreibung und die seiner Schüler wiederum mit Interesse lesen. Denn einmal ist es die vom Verf. stets festgehaltene Beziehung auf die rheinisch-westphälische Kirche, welche dem Wirken dieser Männer einen besondern Reiz verleiht; dann aber weiß der Verf. mit eigenthümlichem Geschick auch dem Bekannten neue Auffassungsweisen zu geben und ihm weniger bekannte Züge beizufügen.

Der spener'sche Einfluß macht sich am Oberrhein zunächst an seinem Schwager, dem gräflich sponheimischen Inspector Joh. Heinr. Horb, geltend, einem gelehrten, strengen, reichbegabten, aber auch leidenschaftlichen und herrschsüchtigen Mann. Sein Leben ist ein Leben voll Kampf; durch eigene Schuld machte er sich für sein Amt unmöglich und bereitete sich nach seiner Versetzung nach Hamburg große Trübsale, ja die nicht ohne seine Veranlassung daselbst angeregten tumultuarischen Auftritte zwangen ihn, Amt und Stadt zu räumen. Nicht ohne Bedauern kann man sein Leben lesen, weil diese reichbegabte Persönlichkeit die von ihr ausströmende Segensfülle immer wieder selbst verkümmert und unwirksam macht. Aehnliches findet sich auch bei dem frommen, aber unverständig eifernden Johannes Merker in Essen, wo nicht nur die ganze Stadt, sondern auch die preußische Regierung zu Cleve und einige Universitäten in diesen ärgerlichen Streit hineingezogen wurden a). Mit Recht erkennt der Verfasser in derartigen Auftritten eine Veranlassung, daß die lutherische Kirche hiesiger Gegend ihre ursprüngliche Gestalt einbüßte und reformirtem Einfluß zugänglicher gemacht ward. Aehnliche und in der Art ihrer Führung noch ärgerlichere Strei-

a) Was der Verf. in der Note S. 622. andeutet, geschah nicht, wie hier irrthümlich steht, im J. 1744, sondern am 22. Mai 1745.

tigkeiten bietet das Leben des D. Joh. Georg Joch, eifrigen Predigers und Gymnasiarchen der freien Reichsstadt Dortmund, mit ihrem Archigymnasium Pflegerin der echt evangelischen Lehre für die Grafschaft Mark, deren Gemeinden fast sämmtlich in diese Kämpfe der alten Orthodoxie mit dem neu erwachten Leben, dessen Vorkämpfer außerhalb Dortmund der Verfasser des trefflichen bergischen Gesangbuches Vogt und Weltgen waren, hineingezogen wurden. In den nun folgenden drei Lebensbildern, des ernsten und feurigen Bußpredigers und geistlichen Dichters Bartholomäus Crasselius in Düsseldorf, dann des Lic. Israel Clauder in Bielefeld, in welchem das lebendige, thätige Christenthum ohne jede rauhe Schale und bittern Kern eine außerordentlich liebliche Gestalt gewonnen, endlich des Egidius Günther Hellmund in Wetzlar und Wiesbaden, Männer der hallischen Schule, finden sich die kirchlichen Zustände von Westphalen bis an den Oberrhein und in den hessischen Landen, inwiefern sie durch das Wirken dieser Männer in den mächtigen Kampf der Zeit hineingezogen wurden, anschaulich dargestellt. Besonders gewähren die urkundlichen Mittheilungen des durch Hellmund in Wetzlar erregten Kampfes einen klaren Blick in diese alle Stände durchdringenden Zeitbewegungen. Zuletzt hatte sich der Pietismus doch allmählich so viel Terrain in der Kirche erobert, daß auch seine eifrigsten Gegner den Gründer desselben nicht mehr zu verketzern und ihm die Seligkeit abzusprechen wagten.

Der Geschichte des Pietismus schließt sich die Geschichte des Separatismus in diesen Landen an. Dieselbe umfaßt die dritte Abtheilung des ganzen Werkes und muß unstreitig als eine der gelungensten Arbeiten über diesen schwierigen und in seinen einzelnen Erscheinungen oft geradezu sich widersprechenden Gegenstand genannt werden. Der Verfasser leitet diesen Abschnitt ein mit einer klaren und höchst nüchternen Untersuchung über Wesen und Ursprung des Separatismus, stellt die Grundsätze desselben, seine Wahrheit

und seinen Irrthum, seine Tugend und Sünde in helles Licht. Ob aber die Zurückziehung des Herrn, so wie die des Täufers Johannes in die Wüste und die des Apostels Paulus in die Stille Arabiens irgendwie für eine Art Berechtigung, oder Parallele, oder nur Analogon des Separatismus angeführt werden können, — scheint doch sehr zweifelhaft. Denn diese Zurückziehungen waren bewußte Vorbereitungen auf die spätere öffentliche Amtsführung oder, wie bei Johannes, eine vorgezeichnete Lebensaufgabe zu seiner Wirksamkeit aufs öffentliche Leben. Richtiger ist es, die ersten Spuren des Separatismus im Einsiedler- und Klosterleben und Cölibate zu suchen, obwohl auch hier kein eigentlicher Separatismus, sondern nur ihm verwandte Anschauungen gefunden werden können. Treffend dagegen wird bemerkt, wie die lutherische Kirche eben wegen ihrer von der katholischen Kirche erzwungenen Separation weniger die Gefahren des Separatismus in sich trage, als die sich von Rom freiwillig separirende reformirte Kirche. Der eigentliche Ausbruch des Separatismus wird historisch als die Frucht der Verbindung des von Spener angeregten thätigen Christenthums mit der von Arndt neu eingeführten Mystik, also der stillen Mystik mit dem werkthätigen Pietismus, bezeichnet. Er hegt aber in seinem Schooße wiederum zwei tief greifende Gegensätze, je nachdem die Frage über die Rechtmäßigkeit und Heiligkeit der Ehe entschieden wird; demnach theilt er sich in strenge, eigentliche Separatisten oder in wirkliche Separatistengemeinden, ist er isolirender oder Gemeinschaft bildender Art. Zu den letzteren gehören die versprengten Ueberbleibsel der alten Wiedertäufer. Ihr Leben und ihre harte Bedrängniß in den verschiedenen Gebieten des Rheinstromes, wo sie sich als kleine Gemeinden, die unter dem Kreuz wie Rosen unter Dornen blühten, vielfach sammelten und sowohl durch ihre abgeschlossene Frömmigkeit, als auch durch ihren schaffenden Fleiß und rege Betriebsamkeit die Anfeindungen und den Neid kirch-

licher und bürgerlicher Behörden zugleich zuzogen; bildet den Uebergang zur Darstellung des eigentlichen Separatismus in der evangelischen Kirche. Als Vater desselben steht M. Gottfried Arnold oben an. An ihm sieht man die ganze Arbeit des Geistes, alle die einzelnen Stadien dieser Verirrungen zu durchlaufen. In seinem Leben finden sich zu verschiedenen Zeiten alle die Gebrechen und Fehler, Irrthümer und Wahrheiten des Separatismus entschieden ausgeprägt, bis sie zuletzt, von diesem begabten und erleuchteten Manne sämmtlich wieder überwunden, nur als die gefahrvollen Durchgangspuncte zu seiner später wohlgeordneten und reich gesegneten Thätigkeit in der Kirche Christi erscheinen. An ihn, dessen Wirksamkeit in Gießen, das mit Marburg der vornehmste Heerd lebendig thätigen Christenthums für beide Hessen und weitere Umgegend war, lange Zeit hindurch nachhaltig blieb, schließt sich die Geschichte des Separatismus in der Grafschaft Wittgenstein. Hier hatten alle sonst fast nirgends geduldeten Wiedertäufer, Pietisten, Separatisten, Inspirirte u. s. w. ein Asyl gefunden. Mit unermüdlicher Geduld und umsichtiger Sorgfalt versucht der Verfasser den verworrenen Knäuel dieses Zusammenflusses der Sectirerei zu entwirren und in das Ganze Licht, Ordnung und klare Unterscheidung zu bringen. Nach Mieg's Andeutungen über diese Secten behandelt er zunächst die drei Urheber und Verbreiter des Separatismus. Es ist zuerst D. Heinrich Horch; dessen Amtsentsetzung als Professor der Theologie zu Herborn gab das Signal zum offenen Ausbruch des Separatismus in ganz Hessen und Nassau. Dann Heinrich Reitz, Pfarrer zu Homburg vor der Höhe, welcher nach Niederlegung seines Amtes durch die Schrift: die Historie der Wiedergebornen, vielfach bekannt geworden. Und endlich als dritter: Philipp Jakob Dilthey, wegen seiner Ansicht über die Kindertaufe abgesetzter Pfarrer, der in seiner Eremitage zu Saßmannshausen bei den Separatisten in hohem Ansehen stand. Diese drei sind aber

wiederum meist Schüler des kasseler Pietisten und Schwärmers Balthasar Christoph Klopfer. Einen neuen Abschnitt in dieser Geschichte bildet der Zuzug einer Schaar verkannter schweizerischer Pietisten und Chiliasten, deren Häupter Samuel König, Joh. Jak. Knecht und Carl Anton Pünthiner, in ihren Lehrmeinungen und schwärmerischen Vorgebungen besonders gezeichnet werden. Die traurigen Folgen dieser Einwanderungen ins Wittgensteinsche werden hierauf an der Geschichte der Grafen und der Gräfinnen dieses Landes nachgewiesen. Das Schicksal der letzteren, deren Unschuld und aufrichtige Frömmigkeit jenem schändlichen Treiben zum Opfer fiel, erregt schmerzliche Theilnahme. Den Gipfelpunct aller Schwärmerei und fast satanischer Verworfenheit erreicht jedoch diese saubere Wirthschaft im Wittgensteinischen in der Eva von Buttlar und ihrer Rotte. Ihr Leben und Treiben ist ein grauenhaftes Gewebe von Heuchelei, Bosheit und scheuslicher Lasterhaftigkeit. Jeder wird es dem Verfasser Dank wissen, daß er sich bei Darstellung dieser Scheuslichkeiten besonders einer edlen Objectivität und Nüchternheit, oder richtiger Keuschheit befleißigt und das Ganze mit einem für jeden Leser wohlthuenden sittlichen Ernste behandelt, das Aergste lieber in fremder, als deutscher Zunge erzählt. Doch mitten in diesen schauerlichen Verirrungen begegnet uns aufs überraschendste eine der liebenswürdigsten Persönlichkeiten, welche gleich einer hehren Lichtgestalt unter diesen Nachtgestalten des religiösen Lebens dahinwandelt, sich selber rein und unbefleckt erhält und vielen Seelen ein Geruch zum Leben wird. Es ist der fromme, feurige und um Christi, seines Königs, willen jeder Entbehrung und jedes Opfers fähige Ernst Christoph Hochmann von Hochenau. Ein Reiseprediger ohne kirchliche Ordination, sehen wir ihn entweder auf seinen Reisen durch fast den größten Theil des protestantischen Deutschlands bei Hohen und Geringen, in Gefängnissen und freien Versammlungen, vor Magistraten und regierenden Häuptern, vor

Juden und Christen das Wort von der Buße und Wiedergeburt, oft unter unbarmherziger Verfolgung, todesmuthig verkündigen, oder aus seiner in Schwarzenau erbauten Friedensburg, wo er ein stilles, abgeschiedenes, beschauliches und das Fleisch abtödtendes Leben führte, Sendschreiben an seine zahlreich zerstreuten Freunde zur Stärkung des Glaubens und der Liebe absassen. Seine Milde und Entschiedenheit, seine Sanftmuth und sein Liebeseifer, seine Demuth und kindliche Frömmigkeit machen ihn, obwohl unverheirathet, zum Vater und Berather vieler Seelen; doch am Niederrhein ist für seine weit verbreitete Wirksamkeit der empfänglichste Boden, Hofmann, der fromme Candidat zu Mühlheim, und Tersteegen werden seine Söhne in Christo. Auf hoher Stufe der Heiligung stehend, gehört er keiner Partei; selbst ein Separirter wird er doch für viele Separatisten die Ursache und der Anfang einer Versöhnung mit der Kirche; er schlägt die Brücke, auf welcher nachher Lampe die zerstreuten und abgesonderten Elemente des christlichen Lebens in die Kirche zurückführt. Er war, wie der Verfasser mit Stilling's Worten schließt, „ein herrlicher Mann".

Es folgen schließlich noch einige Nachträge, welche wenige dem Verfasser später zu Händen gekommene urkundliche Nachrichten zu dem Leben des Theod. Untereyk, des Joachim Neander und Barthol. Crasselius enthalten, nebst einigen Berichtigungen. Die zuletzt noch hinzugefügte chronologische Tafel und das sorgfältige Sach- und Namenregister sind gewiß für Viele eine dankenswerthe Zugabe. Möge der dritte letzte Band nicht zu lange warten lassen und die neuesten Erscheinungen des christlichen Lebens in eben solcher Nüchternheit wie diese beiden Bände wiedergeben.

Wachtler.

2.

Blätter für höhere Wahrheit, von Johann Friedrich von Meyer, Doctor der Theologie. Auswahl in zwei Bänden aus den eilf Bänden des sel. Verfassers. Nebst einer biographischen Einleitung. Stuttgart, 1853.

---

Der Gedanke, eine Auswahl aus Johann Friedrich von Meyer's „Blättern für höhere Wahrheit" dem Publicum in die Hände zu geben, der so eben zur Verwirklichung gelangt ist, muß als ein durchaus glücklicher und zeitgemäßer bezeichnet werden. Es haben diese Blätter in den Jahren 1819 bis 1832, wo sie ursprünglich erschienen, bereits eine sehr bedeutende und tief greifende Wirksamkeit geübt. Meyer gehört aber zu jenen reichen und weit blickenden Geistern, welche nicht bloß eine ephemere Bedeutung haben, und der Inhalt jener Blätter ist noch keineswegs völlig zum Gemeingut geworden. Zudem ist die Entwickelung der Theologie in ein solches Stadium eingetreten, daß jetzt gleichsam eine zweite Periode für deren Benutzung in hohem Grade wünschenswerth erscheint.

Meyer's ursprüngliche Wirksamkeit galt zunächst der Ueberwindung des Rationalismus: sein Name wird stets hell leuchten unter jenen edeln Geistern, welche in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts den Ausweg aus den öden und kahlen Labyrinthen eben dieser Denkart zu finden und den reichen und lebensvollen Garten der biblischen Wahrheit wieder zu eröffnen wußten. Er war bekanntlich nicht Theolog ex professo, seine Hauptthätig-

keit bewegte sich in ganz anderen Sphären; aber seine Bildung war eine sehr vielseitige, und er wußte sich mit großer Freiheit auf gar mannichfachen Gebieten geistigen Strebens zu bewegen. Von jeher machte sich auch die Sehnsucht nach den göttlichen und ewigen Dingen bei ihm geltend, und nachdem endlich diese letztere Richtung zur vollen Entschiedenheit bei ihm gelangt war, so erfaßte er nun die höchsten Wahrheiten in innigster Beziehung zu jenen andern Erkenntnissen, mit welchen er seinen Geist von vornherein bereichert hatte.

Hiermit wußte er dem Rationalismus jene Art von Berechtigung zu nehmen, welche ihm der alten, erstorbenen, in sich selbst machtlos gewordenen Orthodoxie gegenüber wohl zugestanden werden mußte. Die Theologie des vorigen, ja schon früherer Jahrhunderte war, bei wesentlicher Vernachlässigung ihrer selbst und rastloser Fortentwickelung der andern Wissenschaften, in eine entschieden gedrückte und unnatürliche Stellung gerathen, so daß sie theilweise ihren eigenen Inhalt preis zu geben sich im Falle sah, um so weniger also vor ihren Gegnern in eigentlich würdiger, Achtung gebietender Weise sich zu behaupten vermochte. Meyer aber, mit der ganzen Innigkeit seines tiefen Geistes und Gemüthes den heiligen Urkunden zugewendet, mit Liebe auch der weltlichen Wissenschaft hingegeben, sollte, unterstützt von so manchen bedeutenden Geistern seiner Zeit, den Punct finden, wo jene beiderseitigen Gebiete sich berühren, wo Natur und Geschichte einerseits und die göttliche Offenbarung andererseits gleichsam ineinander laufen und demnach die Thatsachen und Lehren der Bibel in ihrer großartigen, das ganze Universum umfassenden Bedeutung erscheinen.

Vor dem leuchtenden Glanze, in welchem jetzt der Reichthum und die Fülle der biblischen Wahrheit aus ihrer Verhüllung wieder hervortrat, wurde die Kahlheit und Dürftigkeit der rationalistischen Denkart in solchem Maße

erfichtlich, daß dieselbe ihre bisherige Anziehungskraft verlieren mußte. Ein frischer Lebenshauch begann die Theologie zu durchwehen, und während man sich bisher zumeist nur in der Verneinung des in den Offenbarungsurkunden Gegebenen wohlgefallen hatte, so trat von jetzt an der Geist der Positivität wieder in seine Rechte ein.

So war denn jetzt wieder der Boden gewonnen, in welchem wurzelnd der christliche Sinn die erforderliche Nahrung finden konnte, um zu schöner Blüthe und Frucht zu gedeihen. Wenn aber Meyer bei seinen theologischen Bestrebungen zunächst nur die biblische Wahrheit als solche ins Auge gefaßt hatte, so machte sich nun alsbald der Geist der Positivität in noch entschiedenerer Weise geltend. Man wollte nicht mehr bloß auf der Bibel ruhen, sondern man wendete sich mit aller Neigung noch einem andern von den Vätern ererbten Schatze zu, welcher in der rationalistischen Periode beinahe mit Verachtung bei Seite gelegt worden war, dem besondern kirchlichen Bekenntniß.

Sofern die besondere Gemeinde einer solchen Basis nothwendig bedarf, sofern in deren Bekenntniß die Hauptmomente der biblischen Wahrheit in festen und bestimmten Formen ausgeprägt sind und letztere eben hiermit gegen verwerfliche Umdeutungen gesichert erscheint, muß diese strengere Positivität als völlig berechtigt bezeichnet werden. Wie aber, wenn über dem starren Festhalten am Buchstaben des besondern Bekenntnisses die tiefere Erforschung des Wortes der Offenbarung Eintrag erleiden sollte? Wie, wenn man in übertriebener Sorge für die Bewahrung des Symbols die freudige Fortentwickelung der christlichen Wissenschaft hemmen und eben hiermit die Theologie in eine ähnliche Erstorbenheit versinken lassen wollte, als durch welche sie bereits früher dermaßen verunstaltet worden, daß der auch ihre Wahrheit verwerfende Rationalismus kaum ausbleiben konnte? Wie, wenn man über dem Streben, die Reinheit des Glaubens zu bewahren, die Liebe, welche der

Apostel für das Höhere, für das Höchste erklärt, aufgeben wollte und, statt in Liebe und in Glauben auf Einigung der christlichen Kirche hinzuarbeiten, vielmehr Zertrennung beabsichtigte und zu Erreichung dieses beklagenswerthen Zieles den Fanatismus der Unkundigen zu erregen gedächte?

Es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche Gefahr gegenwärtig wenigstens droht; und so kann man sich denn gewiß nur darüber freuen, daß eben jetzt durch eine Auswahl aus den „Blättern für höhere Wahrheit" die Aufmerksamkeit auf den edlen Mann hingelenkt wird, welcher sich um die Wiederbelebung des echten Geistes der Positivität so große, ausgezeichnete Verdienste erworben hat. Mögen denn die vor uns liegenden zwei Bände eine recht freundliche Aufnahme finden, daß ihnen der bedingungsweise versprochene dritte Band in Kurzem folgen könne; mögen sie ferner Veranlassung werden, daß man die meyer'schen Schriften überhaupt noch sorgfältiger ausbeute, als bisher geschehen, die vielen noch in ihnen verborgen liegenden Goldkörner mit gebührendem Eifer ans Licht ziehe; mögen sie endlich dazu dienen, jener stillen und ruhigen, zugleich aber auch so weit greifenden theologischen Forschung, wie Meyer sie übte, und die für unsere Zeit zum unabweisbaren Bedürfniß geworden ist, mehr und mehr Bahn zu brechen!

Diese Art der Forschung, welche auch das von dem Bibelwort als solchem ferner Liegende liebevoll ins Auge faßt und mit ersterem zu Einer Totalanschauung zu vereinigen bemüht ist, sie allein vermag der Wissenschaft des Heils jene Fülle und Kraft zu verleihen, wodurch sie gegen die Einwürfe des dermalen in so furchtbarer Gewalt hervortretenden Unglaubens hinreichend gesichert erscheint. Nur auf diesem Wege, nicht aber durch schnöde Verachtung und Verwerfung der anders Denkenden — als wodurch nur Erbitterung und Verhärtung bewirkt wird, — können auch die confessionellen Gegensätze allmählich zur Auflösung und Aus-

gleichung gebracht und hiermit der Bau der Kirche des Herrn wirklich und wesentlich gefördert werden.

Die einundvierzig längeren und kürzeren Aufsätze, welche die vor uns liegende Auswahl darbietet, sind sehr mannichfaltigen Inhaltes, doch befindet sich unter denselben kein auf den Magnetismus sich beziehender; auch wurde von rein Erbaulichem und Lyrischem nur Weniges mitgetheilt; mancher sehr wichtige Artikel mußte wegen der zunächst für nothwendig erachteten Beschränkung weggelassen werden. Eine sehr dankenswerthe Zugabe bildet die biographische Einleitung, welche sich vorzüglich die Entwickelung des innern Lebens unseres Meyer zur Aufgabe gemacht hat, und zu welcher die in den Schriften des sel. Mannes selbst gegebenen Andeutungen mit großem Fleiße benutzt worden sind.

D. Julius Hamberger.

---

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1853 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

# Abhandlungen.

1.

# Ueber Hippolytus, die ersten Monarchianer und die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

Von

D. J. C. L. Gieseler.

Die unter dem Titel: Origenis philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E cod. Parisino nunc primum edidit Emm. Miller, Oxonii 1851. 8., herausgegebene Schrift ist unstreitig der bedeutendste Fund der letzten Jahre für Geschichte der Philosophie und alte Kirchengeschichte. Und da sie in ihrem Inhalte sowohl als in der fragmentarischen und verderbten Gestalt, in welcher sie auf uns gekommen ist, so viele Schwierigkeiten darbietet, so kann es nicht hoch genug angeschlagen werden, daß sie von dem Herrn Geheimenrathe Bunsen alsbald eine Erläuterungsschrift a) erhalten hat, welche sich eben so sehr durch die vielseitigste und reichste Gelehrsamkeit, als durch Scharfsinn und philologische und historische Divination auszeichnet. Es ist sehr natürlich, wenn Viele vor einem neu aufgedeckten Werke des Alterthums, welches so viele Dunkelheiten und

a) Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit, von Chr. C. J. Bunsen, Doctor der Philos. u. der Rechte. Erster Band, die Kritik, Leipzig 1852 (aus dem Englischen übersetzt von dem Hrn. Lic. Rauh).

Räthsel darbietet, anfangs schweigend stillstehen, zwar den von Schwierigkeiten freien Inhalt nutzen, aber doch nicht gern das erste Wort über die zahlreichen dunkeln Stellen und neuen Angaben desselben aussprechen mögen. Aber eben deßhalb ist es hoch verdienstlich von einem Manne, der als Gelehrter wie als Staatsmann so hoch steht, allen den vorliegenden philologischen und historischen Schwierigkeiten kühn und dreist entgegenzutreten, und den Weg zur Heilung der Verderbnisse und zur Erhellung der Dunkelheiten zu versuchen. Denn damit ist die so nothwendige Discussion über alle die zahlreichen dunkeln und schwierigen Puncte eröffnet, welche allein zu einer vielseitigen Erwägung derselben und endlich zu dem richtigsten Urtheile, welches uns möglich ist, führen kann.

Des Herrn Geh.-Raths Bunsen Schrift hat noch eine andere große Bedeutung durch ihre freisinnigen Aeußerungen über die Entwickelung der Theologie überhaupt und die gegenwärtigen Zustände derselben in Deutschland und England, und es ist zu wünschen, daß dieselben jetzt, wo eine am Ende kleine Partei, welche sich aber des großen Worts bemächtigt hat, uns wieder in das 17. Jahrhundert zurückzuführen droht, allgemeine Beherzigung finden möge. Indessen ich beschränke mich hier darauf, in die historisch-kritische Discussion über die neu aufgefundene Schrift einzutreten, und auch da nur über die Zeit der Abfassung der Schrift und die persönlichen Verhältnisse des Verfassers, wie über die Zustände der römischen Kirche in der Zeit desselben und die ersten Monarchianer meine abweichende Ansicht vorzutragen.

Darin stimme ich mit Herrn Geh.-Rath Bunsen überein, und zwar durch seine Gründe überzeugt, daß die vorliegende Schrift nicht dem Origenes angehört, sondern dem Hippolytus, und daß sie dessen von den Alten öfter erwähnter *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* ist. Ebenso darin, daß derselbe Hippolytus auch Verfasser der beiden Schriften: *ὁ μικρὸς*

λαβύρινθος und περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας ist, und daß dieselben in dieser Ordnung der Zeit nach dem Elenchus vorangegangen sind. Dagegen kann ich mich nicht mit Bunsen's Ansicht befreunden, daß dieser Elenchus gleich nach dem Tode des römischen Bischofs Callistus, im ersten Jahre des Kaisers Alexander Severus (222 n. Chr.), von Hippolytus, dem Presbyter der römischen Kirche, und zwar von ihm als bereits altem Manne, geschrieben seyn soll (S. 155.), daß aber der Verfasser auch nachher unverändert in der Gemeinschaft der römischen Kirche und Presbyter geblieben seyn und unter Maximinus Thrax (236—238) den Märtyrertod erlitten haben soll (S. 157.).

Allerdings läßt sich die Auffassung von dem Leben des Hippolytus, welche ich früher (Kirchengeschichte, Bd. 1. Abth. 1: 4. Aufl. §. 65. Anm. 9.) vorzüglich nach Prudentius und den älteren Martyrologien versucht habe, jetzt nach dem Erscheinen des Elenchus nicht mehr halten. Hippolytus, das ergibt sich aus demselben deutlich, kam nicht erst während der novatianischen Streitigkeiten nach Rom, sondern war viele Jahre vor denselben schon Presbyter der römischen Gemeinde.

Aber das ist undenkbar, daß derselbe, der schon unter den Bischöfen Zephyrinus und Callistus Presbyter war und, wenn auch im Presbytercollegium zur Opposition gehörig, doch mit beiden Bischöfen in Kirchengemeinschaft stand, sogleich nach dem Tode des Callistus eine so schmachvolle Schilderung von dessen Charakter und Sitten habe veröffentlichen und nicht viel weniger nachtheilig von dessen Vorgänger Zephyrinus habe reden können, wie wir beides in diesem Elenchus lesen. Abgesehen von der Unwürdigkeit und Zwecklosigkeit eines solchen Verfahrens, gegen die nicht lange vorher abgeschiedenen Bischöfe solche Beschuldigungen auszusprechen, so konnte Hippolytus dergleichen nicht schreiben, ohne sich von der Gemeinschaft mit dem Callistus und denjenigen, welche denselben als Märtyrer ehrten, getrennt zu

haben. Man erwäge besonders, daß er stets die Lehre des Noëtus, wie die des Callistus als *αἵρεσις* bezeichnet: mußte er sich, als er sich so ausdrückte, nicht bereits von aller Gemeinschaft mit jener Partei losgemacht haben? Diese Trennung fand aber erst weit später statt; Hippolytus gehörte nach Prudentius (*περὶ στεφάνων*, hymn. XI.) zu den Novatianern, deren Schisma 251 beginnt. Erst nach diesem Jahre kann der Elenchus geschrieben seyn; durch diese Annahme allein wird der Charakter des neunten Buches erklärlich. Denn unter Zephyrinus und Callistus sah Hippolytus die Keime der verderblichen Unordnungen sich entwickeln, welche ihn und seine Partei später nöthigten, sich von der Kirche zu trennen, und das ist es, was er in diesem Theile seiner Schrift deutlich machen will.

Daß aber, als er schrieb, schon eine bedeutende Zeit nach Callistus vergangen war, das deutet er selbst S. 285. in den Worten an: *Τούτου τὸν βίον δοκεῖ ἡμῖν ἀγαπητὸν ἐκθέσθαι, ἐπεὶ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἡμῖν ἐγεγόνει.* Wenn er hier seine Erzählung über Callistus damit begründet, daß er Zeitgenosse desselben gewesen sey, so kann er nur geraume Zeit nach dem Tode desselben geschrieben haben. Wenn er sich aber als Zeitgenosse desselben bezeichnet, so wird er vorzugsweise die Zeit, auf welche es hier am meisten ankömmt, die Zeit der kirchlichen Wirksamkeit des Callistus, im Auge haben, wo er selbst bereits Presbyter war. Denn Altersgenosse des Callistus braucht er deßhalb nicht gewesen zu seyn, und wenn er damit beginnt, das sogenannte Martyrthum des Callistus zu erzählen a), welches

a) Auch über dieses Martyrthum bin ich mit Herrn Geh.-Rath Bunsen, welcher dasselbe von dem Märtyrertode des Callistus unterscheiden will (S. 101.), nicht einig. Callistus genoß den Ruhm eines Märtyrers, weil er, wie wir aus des Hippolytus Erzählung sehen, seines christlichen Bekenntnisses wegen in den sardinischen Bergwerken einige Zeit zugebracht haben sollte. Der Unterschied zwischen Confessoren und Märtyrern wurde nicht so streng festgehalten, daß nicht auch Confessoren mit dem Eh-

schon in das Jahr 192 n. Chr. fällt, so braucht er dasselbe nicht als Mann erlebt zu haben, es reicht hin, daß er über dasselbe später von zuverlässigen Zeugen unterrichtet war.

Daß ferner Hippolytus im ersten Jahre des Kaisers Alexander Severus schon ein alter Mann gewesen sey, dafür ist bloß die Annahme geltend gemacht, daß er bereits zur Zeit des sogenannten Martyrthums des Callistus im männlichen Alter gestanden habe, worüber soeben gesprochen ist, und die Angabe des Photius (Cod. 121.), daß Hippolytus ein Schüler des Irenäus gewesen sey. Auf diese Angabe ist indessen wohl nichts zu geben, da von dem Hippolytus selbst früheren Kirchenlehrern, auch einem Eusebius und Hieronymus, nichts bekannt war, und Photius also jene Angabe nicht einem ältern Zeugnisse entnommen haben kann. Da Photius über den Hippolytus eben gar keine Nachricht vorfand, so scheint er, um einigermaßen die Verhältnisse desselben zu bezeichnen, durch jene Angabe das Abhängig-

rernamen Märtyrer bezeichnet worden wären. Hippolytus erzählt nun aber hier (S. 285.), wie es sich eigentlich mit diesem Martyrthum verhalten habe. Callistus habe nämlich eines groben Betrugs wegen als Verbrecher eine schwere Strafe zu fürchten gehabt. Da habe er den Schein eines Christen angenommen, ohne es zu seyn, und den Gottesdienst in einer jüdischen Synagoge gestört, und sey deßhalb auf die Klage der Juden von dem Präfecten Fuscianus zur Geißelung und zu den sardinischen Bergwerken verurtheilt, in welchen sich damals viele Christen des Christenthums wegen befunden hätten. Als nun Marcia, die Concubine des Commodus, durch ihre Fürsprache jene Bekenner befreit habe, so sey auch Callistus irrthümlich frei geworden, ungeachtet er auf dem Verzeichnisse des Bischofs Victor nicht gestanden habe, und habe sich so später auch den Schein eines Confessors gegeben. Es erhellt daraus, daß von dem Martyrtode des Callistus zur Zeit, als Hippolytus schrieb, in Rom noch nicht die Rede war; denn sonst hätte der letztere durch diese Erzählung das vorgebliche Martyrthum desselben nicht enthüllen wollen können. Erst später deutete man den Callistus martyr, als welcher er in den Diptychen aufgeführt war, auf einen Märtyrertod.

keitsverhältniß der Schrift des Hippolytus von der des Irenäus ausgedrückt zu haben, welches ja von demselben selbst auch ausgesprochen worden ist.

Die Versicherung endlich (S. 157.), es sey eine völlig bezeugte Thatsache, daß Hippolyt unter Maximinus (236—238) den Märtyrertod erlitten habe, setzt mich in Verlegenheit, weil ich auch nicht das geringste Zeugniß dafür finde. In den mitgetheilten Abschnitten der Papstkataloge heißt es nur, daß der Bischof Pontianus und der Presbyter Hippolytus unter Alexander Severus nach Sardinien verwiesen seyen, und daß Pontianus dort gestorben sey. Das Martyrologium Romanum zum 13. August setzt den Märtyrertod des Hippolytus unter den Kaiser Valerianus (258), und wir werden sehen, daß diese Angabe zu den übrigen Verhältnissen sehr wohl paßt.

Noch ein Umstand muß dafür geltend gemacht werden, daß Hippolytus seinen Elenchus längere Zeit nach dem Tode des Callistus (222) geschrieben hat. Während er bei allen anderen Sectenhäuptern einige Notizen über ihre Herkunft und ihr Zeitalter gibt, führt er den Sabellius (S. 285. 289.) ohne alle Angaben über seine persönlichen Verhältnisse ein. Das konnte er nur, wenn Sabellius damals, als er schrieb, ein allgemein genannter und bekannter Mann war; das war derselbe aber noch nicht 222, wo noch Kleomenes an der Spitze der Partei stand, sondern wurde es erst später, seit 250, als er in Ptolemais als Sectenhaupt auftrat und von da aus durch seine Lehre den ganzen Orient in Bewegung brachte.

---

Ich will jetzt versuchen, die historischen Verhältnisse in der römischen Gemeinde von Victor an, welche durch die vorliegende Schrift eine so bedeutende Aufklärung erhalten haben, nach meiner Auffassung darzustellen, und damit auch die Stellung des Hippolytus, wie sie sich mir zu ergeben scheint, zu erläutern.

Die Zwistigkeiten in der römischen Kirche, welche bei der Wahl des Cornelius endlich zu offener Spaltung, der novatianischen, führten, hatten schon lange vorher ihren Anfang genommen. Sie begannen mit der Bekämpfung des Montanismus in Rom durch den Bischof Victor (185—197). Nachdem diese strenge Richtung in Rom, wie in Africa viele Freunde gewonnen hatte, als Victor schon im Begriff war, die Kirchengemeinschaft mit den Montanisten in Asien und Phrygien wieder herzustellen, wurde die Stimmung in Rom durch den Praxeas, welcher die abgeneigten Urtheile der asiatischen Antimontanisten dorthin brachte und als Confessor ein großes Gewicht hatte, bedeutend geändert, und namentlich Victor von jenem Vorsatze wieder abgebracht. Da trat der heftige Tertullian als Bestreiter des Praxeas auf, und bekämpfte ihn theils als den Gegner des Montanismus, theils auch, um desto tiefern Eindruck zu machen, als Häretiker wegen seiner Lehre von Christo (adv. Praxean c. 1: duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit et haeresin intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit).

Die Kirche hielt damals nur an den allgemeinen Sätzen fest, daß der Logos in Christo Fleisch geworden, daß Gott in Christo gewesen sey und die Welt mit sich versöhnt habe, und daß die ganze Wirksamkeit Christi eine göttliche gewesen sey. Die näheren Erörterungen über das Göttliche in Christo, und wie es sich zu dem Vater verhalte, ließ sie frei, und so konnten Justinus und Theophilus sich den Logos als einen Untergott, zur Wirksamkeit im Endlichen aus dem Vater ausgeflossen, denken, während Athenagoras denselben als den von dem verborgenen Gotte persönlich nicht verschiedenen offenbaren Gott auffaßte. Die Montanisten, zur sinnlichen Auffassung der göttlichen Dinge geneigt, schlossen sich der ersten Ansicht, die Antimontanisten dagegen der zweiten an; bekanntlich gingen einige der letztern sogar so

weit, die ganze Logosidee und die Quelle derselben, das Evangelium Johannis, zu verwerfen.

Auch Praxeas schloß sich der unter den Antimontanisten gewöhnlichen Ansicht an, daß, da nur ein Gott sey, in Christo kein anderer Gott gewohnt haben könne, als eben jener eine, der Vater. Tertullian stellte derselben die emanatistische Auffassung in ihrer gröbsten, anstößigsten Gestalt entgegen. Danach war auch Gott ein Körper, der in sich den Sohn — ebenfalls ein körperliches Wesen — geschaffen und gezeugt hatte. So war der Sohn ein Theil des ganzen göttlichen Wesens, in der Zeit von demselben hervorgebracht, so daß eine Zeit war, wo Gott noch nicht Vater war. Diese in der That heidnische Lehre — denn der Sohn ging nach derselben ebenso aus Gott hervor, wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter, und war ein in der Zeit entstandener Untergott — mußte in Rom eben so großen Anstoß erregen, als man bereits dem schwärmerischen und finstern Montanismus abgeneigt geworden war. So wurde es dem als Confessor hochgeehrten Praxeas leicht, über die gegen ihn gerichteten Anschuldigungen der montanistischen Partei den Bischof und das Presbyterium in Rom zu beruhigen (Tertull. adv. Praxean c. 1: Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua; et manet chirographum apud Psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium). Durch diesen Vorgang kam aber die Frage über das Göttliche in Christo auch in Rom in Bewegung, und es trat Theodotus der Gerber mit der Lehre hervor, daß dieses Göttliche bloß eine göttliche Kraft gewesen sey, welche auf den Menschen Jesus sich bei der Taufe herabgesenkt und ihn von da an geleitet habe [a]). Sonach war

a) Hippolytus gibt diese Lehre in dem uns erhaltenen Fragmente des kleinen Labyrinths (Euseb. 5, 28.) kurz dahin an, ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι Χριστόν. Ausführlicher in dem Elenchus S. 258: τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγεννημένον κατὰ βουλὴν τοῦ Πατρός, βιώσαντα δὲ κοινῶς

Jesus eine menschliche Person und unterschied sich nur dadurch von den Propheten, daß die göttliche Kraft, welche sich auf diese nur von Zeit zu Zeit gesenkt hatte, in ihm ununterbrochen wohnte. So lange die Lehre unentwickelt geblieben war, mochten Manche dieselbe in dieser Weise aufgefaßt haben; so bald diese Entwickelung aber mit dem Anspruche auf allgemeine Annahme hervortrat, so schien sie der Mehrzahl die Würde Christi zu verletzen, und Theodotus wurde mit seinem Anhange aus der Kirche ausgeschlossen. Die spätern Theodotianer sagten nun darüber nach der Angabe des kleinen Labyrinths (Euseb. 5, 28.), alle Früheren und auch die Apostel hätten ihre Lehre festgehalten, und die Wahrheit sey bis auf die Zeiten des Victor bewahrt worden, erst seit dem Zephyrinus, dem Nachfolger des Victor, sey die Wahrheit verkehrt worden. Wenn wir hier die Einseitigkeit und Uebertreibung der Parteidarstellung beseitigen, so behalten wir die vollkommen wahre Angabe, daß bis auf Victor die Kirche sich mit allgemeinen Bestimmungen begnügt habe, mit welchen die Ansicht der Theodotianer so gut bestehen konnte, wie die andere, daß aber seit Zephyrinus engere Formeln üblich geworden wären, welche sich mit der Lehre derselben in entschiedenen Widerspruch gesetzt hätten. Es bleibt nun noch die Verschiedenheit, daß die Theo-

---

πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα, ὕστερον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθέτα ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι, ἢ ὥστε κατελθὸν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι αὐτὸν θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. Hier scheint eine Verschiedenheit der Angaben stattzufinden. Nach dem kleinen Labyrinthe nannten die Theodotianer die Person Christum, nach dem Elenchus war Christus der Geist, welcher auf die Person Jesus herabkam. Indessen werden sie doch auch die Person, nachdem der Geist auf sie gekommen war, Christum — den Gesalbten — genannt haben.

dotianer diese Veränderung unter Zephyrinus setzen, Hippolytus in dem Labyrinthe dagegen bemerkt, daß Theodotus schon unter Victor excommunicirt worden sey. Auf eine sichere Entscheidung über diese verschiedenen Angaben müssen wir wohl verzichten; vielleicht begannen die Maßregeln gegen Theodotus in dem letzten Jahre des Victor, aber erst unter Zephyrinus trat die Lehre, daß Christus eine göttliche Person sey, den Theodotianern stark und bestimmt entgegen.

So war also in der römischen Kirche Christus als göttliche Person entschieden anerkannt; nun aber begann unter Zephyrinus die neue Differenz innerhalb dieser Lehre lebendiger erörtert zu werden, ob jene göttliche Person der Vater selbst, oder von demselben verschieden sey, ob also der Vater in Christo Mensch geworden sey, oder ein von demselben gezeugter göttlicher Sohn.

Die Lehre von einer göttlichen Zeugung scheint, wie dem Praxeas, so allen entschiedenen Antimontanisten, welche durch dieselbe sinnliche Begriffe auf die Gottheit übertragen zu sehen meinten, ebenso widerstanden zu haben, wie die sinnliche montanistische Ausbildung der Lehre überhaupt und die übertriebene äußerliche Zucht der Montanisten. So werden wir nicht irren, wenn wir in der Partei, welche jetzt aus allen Kräften die Lehre vertheidigte, daß der Vater in Christo Mensch geworden sey, die Antimontanisten wiedererkennen; und so erklärt es sich auch, wie jene Partei sich zugleich durch auffallend laxe Grundsätze über kirchliche Disciplin charakterisirte. Es war dieß ebenfalls der Gegensatz zu dem Montanismus, dessen Disciplin leicht als zu äußerlich und dem Geiste des Christenthums widersprechend nachgewiesen werden konnte; aber dieser Gegensatz führte, wie oft, auch hier zu einem andern Aeußersten.

Kleinasien war die Mutter wie des Montanismus, so auch des äußersten Antimontanismus. Es war Epigonus, der Schüler des Smyrnäers Noëtus, welcher nach Rom kam und dort zuerst jene Lehre, daß der Vater in Christo

Mensch geworden sey, verbreitete. Er gewann den Kleomenes; dieser trat noch offener mit jener Lehre hervor und fand großen Anhang, insbesondere schloß sich ihm Sabellius an (Hippolyti elenchus p. 279 sqq.).

Daß dieß unter dem Episkopate des Zephyrinus (202—219) geschehen sey, sagt Hippolytus ausdrücklich, man wird aber genöthigt, es in die letzten Jahre des Zephyrinus zu setzen. Denn wenn Noëtus nach Angabe des Epiphanius noch im J. 245 lebte, so wird einer seiner Schüler doch wohl nicht vor dem Jahre 215 in Rom thätig gewesen seyn. Insbesondere aber ist es nicht denkbar, daß Sabellius, welcher 250 noch als rüstiges Parteihaupt in Ptolemais auftritt, früher als 215 in Rom als Lehrer dieser Partei so hervorragte, wie er nach dieser Erzählung hervorgeragt haben muß.

Diesen Antimontanisten und Monarchianern gegenüber wurden die montanistisch Gesinnten in Rom wohl immer unbedeutender. Dagegen trat ihnen eine andere Partei entgegen, welche die antimontanistischen, wie die montanistischen Auswüchse in gleicher Weise verwarf, aber Veranlassung fand, vorzugsweise die ersteren zu bekämpfen, und welche ihnen gegenüber insbesondere die göttliche Person Christi als von dem Vater verschieden betrachtet und die alte Kirchendisciplin festgehalten wissen wollte. Diese Partei hatte in dem Presbyterium ihre Vertreter (die ἡμεῖς im Elenchus), und zu denselben gehörte auch Hippolytus. Zu seiner schriftstellerischen Thätigkeit gegen die Antimontanisten gehören namentlich die Schriften: Ἀπολογία ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως und περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις, da bekanntlich die entschiedensten Antimontanisten die Echtheit jener biblischen Bücher, wie die Fortdauer der Charismen leugneten.

Vor Allen stand dem Hippolytus und seiner Partei Callistus entgegen, welcher schon als Presbyter unter Zephyrinus die Monarchianer begünstigte und durch seinen Ein-

fluß auf diesen Bischof die Partei derselben hob, alsdann aber, als Nachfolger des Zephyrinus, noch entschiedener derselben den Sieg zu verschaffen suchte. Die antimontanistische Richtung desselben läßt sich besonders aus seinen laxen Grundsätzen über Kirchenzucht erkennen (Hippolytus p. 290: πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας).

Wenn Hippolytus dem Callistus Schuld gibt, daß er durch jene Lockerung der Kirchenzucht und Nachsicht gegen sittliche Mängel seine Partei habe vergrößern wollen, so darf man nicht vergessen, daß jener als novatianischer Parteischriftsteller den Callistus als den Urheber der Verderbniß betrachtet, welche in die römische Kirche eingedrungen sey und seine Partei endlich zur Trennung von derselben genöthigt habe. Ueberhaupt darf man, wenn auch die Thatsachen, welche Hippolytus angibt, richtig sind, wohl annehmen, daß er dieselben in der für Callistus nachtheiligsten Form erzählt. Wollte man seine Schilderung buchstäblich nehmen, so müßte man sich die römische Kirche in einem sittlichen Verfalle denken, wie er im dritten Jahrhunderte kaum angenommen werden kann. Wenn Callistus Allen Sündenvergebung verhieß, so that er dieß im Gegensatze zu der montanistischen Strenge, welche manchen Sündern Kirchenbuße und Wiederaufnahme in die Kirche ganz versagte. In diesem Sinne mochte er auch die Worte Pauli und Christi oft gebrauchen: „Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest?" und: „Lasset das Unkraut mit dem Waizen wachsen", und mochte sich auf die Arche Noah, das Vorbild der Kirche, berufen, in welcher unreine und reine Thiere zusammen waren. Aber allerdings mochte er nun in der Auflegung von Pönitenzen zu milde und in der Wiederaufnahme der Sünder zu willfährig seyn; gewiß wich er darin von der alten Kirchenzucht ab, daß er Solche, die in der zweiten oder dritten Ehe lebten, in den Klerus aufnahm und es gestattete, daß auch Kleriker nach der Weihe noch heiratheten.

Wenn wir annehmen müssen, daß in einer Zeit, wo das Bekenntniß des Christenthums keine Vortheile, sondern nur Gefahren brachte, in der Gemeinde wahre innere Anhänglichkeit an dasselbe die allgemeinere Stimmung gewesen sey, so können wir nicht glauben, daß solche Milderungen der Zucht, wenn sie nach der Darstellung des Hippolytus geradezu zur Beförderung der Zuchtlosigkeit eingetreten wären, den Beifall der Mehrzahl gewonnen hätten. Sie konnten nur Eingang finden, wenn dadurch, daß man das System einer übertriebenen Strenge in seiner Entfernung vom Geiste des Christenthums erkannt hatte, die Gemüther dem entgegengesetzten Aeußersten geneigt gemacht worden waren. Indem jetzt dem Montanismus gegenüber geltend gemacht wurde, daß das Christenthum nicht eine neue äußerliche Zucht, nicht ein zweites Gesetz, sondern ein inneres Lebensprincip sey, so konnten viele Christen in dieser Lockerung der Kirchenzucht eine Wiederannäherung an den echten Geist des Christenthums erblicken. Und so ist es auch erklärbar, wie trotz allem Nachtheiligen, was Hippolytus von dem Callistus erzählt, das Andenken desselben in der römischen Kirche so hoch gehalten werden konnte.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß, so heftig auch der Kampf zwischen beiden Parteien unter Callistus entbrannte, es doch nicht zu einem Schisma kam. Beide Theile hatten ihre Vertreter im Presbyterium; in demselben wurde vielfach gestritten; die strenge Partei schloß manche Sünder von der Kirchengemeinschaft aus, welche die Gegenpartei alsbald wieder aufnahm, und Callistus machte mit Nachdruck sein bischöfliches Ansehen über das Presbyterium geltend (Hippolytus S. 290.), aber zu einer Trennung in zwei Kirchengemeinschaften kam es nicht. Callistus hatte den bischöflichen Stuhl nur drei Jahre inne; auch die Kürze dieser Zeit mochte die Ursache seyn, daß das sich allerdings vorbereitende Schisma noch nicht zum Ausbruche kam.

Hippolytus schließt seinen Bericht mit dem Callistus.

Nach demselben scheinen gemäßigtere Männer auf dem römischen Stuhle gefolgt zu seyn, unter denen die heftigen Parteikämpfe sich milderten, ungeachtet die Parteien selbst nicht verschwanden. Daß die Monarchianer auch nachher in Rom fortdauerten, ergibt sich deutlich daraus, daß Hippolytus (S. 283.) noch τῆς αἱρέσεως προστάτας in der Zeit, wo er schreibt, als vorhanden bezeichnet, und S. 291. berichtet, daß die Schule des Callistus noch fortdauere, deren Anhänger als Καλλιστιανοὶ (S. 292.) bezeichnet werden.

Indessen lenkte sich die allgemeine Stimmung immer mehr gegen die Monarchianer zu der Ansicht hin, daß die göttliche Person Christi eine von dem Vater verschiedene sey, und die monarchianische Ansicht wurde immer allgemeiner als Häresis betrachtet.

Dieß sehen wir aus der Schrift des Novatianus de trinitate, welche nach dem Tode des Callistus und vor dem novatianischen Schisma geschrieben ist.

Novatianus gehörte mit Hippolytus zu derselben Partei und kannte also die Vorgänge unter Zephyrinus und Callistus eben so gut wie jener. Er bestreitet auch dieselben häretischen Lehrmeinungen über die Person Christi, deren Hervortreten in Rom Hippolytus erzählt, nämlich Cap. 11 ff. die Theodotianer und Cap. 18 ff. die Patripassianer. Aber er nennt unter den Häuptern der letztern nur den Sabellius (Cap. 12.); es fällt ihm nicht ein, Verstorbene, mit denen er in Kirchengemeinschaft gestanden hatte, und namentlich Bischöfe, welche er als solche anerkannt hatte, als Häretiker zu brandmarken. Wir sehen daraus, wie ganz anders Hippolytus hätte schreiben müssen, wenn er, als er schrieb, noch in der Gemeinschaft der Kirche gewesen wäre, welche Zephyrinus und Callistus als ihre früheren Bischöfe ehrte.

Aber die Lehre der Monarchianer, zu welcher sich auch Callistus bekannt hatte, steht Novatianus schon nicht an, entschieden als Häresis zu bezeichnen. Und dieß ist ein Beweis dafür, daß in der Zeit, wo er schrieb, das allgemeine

kirchliche Urtheil sich gegen dieselbe gelenkt hatte, und daß, wenn auch Anhänger derselben noch in Rom waren, diese doch sich heimlich halten mußten, wenn sie nicht befürchten wollten, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen zu werden.

Wir kommen nun zu dem Ausbruche der novatianischen Streitigkeiten 251. Wir finden bei der Wahl des Cornelius zwei Parteien einander gegenüberstehend, eine, welche für strenge Kirchendisciplin ist, die andere, welche in dieser Beziehung Nachsicht geübt wissen will. Wir dürfen dieselben wohl für Fortsetzungen derselben Parteien, welche zur Zeit des Callistus einander gegenüberstanden, halten, nur daß sich die laxere Partei seitdem in ihrer Mehrzahl von dem Monarchianismus frei gemacht hatte, welchen sie damals, wenigstens zum größten Theile, hegte. Die strenge Partei glaubte, bei dem Cornelius dieselbe sträfliche Nachsicht wiederzufinden, welche früher Callistus gezeigt hatte, weigerte sich daher, denselben anzuerkennen, und beeilte sich, alle übrigen Kirchen von den Gründen ihrer Weigerung in Kenntniß zu setzen, um dieselben für sich zu gewinnen. Leider haben wir keine Entwickelung dieser Gründe von novatianischer Seite; es läßt sich denken, daß, was ihre Gegner darüber mittheilen, nur unvollständig ist. Daß aber diese Gründe überall tiefen Eindruck machten, daß viele Gemeinden in den verschiedensten Ländern sich für die Novatianer erklärten, und daß nur durch die Bemühungen der hervorragendsten Bischöfe dieser Zeit, des Cyprianus von Carthago und des Dionysius von Alexandrien, der Sieg ihren Gegnern verblieb, das ist bekannt.

Ueber die Anstrengungen, welche die Novatianer in Carthago und in Afrika machten, und über die Gesandtschaften, welche sie dorthin sendeten, wissen wir Näheres aus Cyprian's Briefen. Weniges dagegen ist über ihre Bemühungen im Oriente bekannt, aber daß dieselben nicht minder bedeutend waren, dürfen wir aus den Erfolgen derselben

Nach demselben scheinen gemäßigtere Männer auf dem römischen Stuhle gefolgt zu seyn, unter denen die heftigen Parteikämpfe sich milderten, ungeachtet die Parteien selbst nicht verschwanden. Daß die Monarchianer auch nachher in Rom fortdauerten, ergibt sich deutlich daraus, daß Hippolytus (S. 283.) noch τῆς αἱρέσεως προστάτας in der Zeit, wo er schreibt, als vorhanden bezeichnet, und S. 291. berichtet, daß die Schule des Callistus noch fortdauere, deren Anhänger als Καλλιστιανοὶ (S. 292.) bezeichnet werden.

Indessen lenkte sich die allgemeine Stimmung immer mehr gegen die Monarchianer zu der Ansicht hin, daß die göttliche Person Christi eine von dem Vater verschiedene sey, und die monarchianische Ansicht wurde immer allgemeiner als Häresis betrachtet.

Dieß sehen wir aus der Schrift des Novatianus de trinitate, welche nach dem Tode des Callistus und vor dem novatianischen Schisma geschrieben ist.

Novatianus gehörte mit Hippolytus zu derselben Partei und kannte also die Vorgänge unter Zephyrinus und Callistus eben so gut wie jener. Er bestreitet auch dieselben häretischen Lehrmeinungen über die Person Christi, deren Hervortreten in Rom Hippolytus erzählt, nämlich Cap. 11 ff. die Theodotianer und Cap. 18 ff. die Patripassianer. Aber er nennt unter den Häuptern der letztern nur den Sabellius (Cap. 12.); es fällt ihm nicht ein, Verstorbene, mit denen er in Kirchengemeinschaft gestanden hatte, und namentlich Bischöfe, welche er als solche anerkannt hatte, als Häretiker zu brandmarken. Wir sehen daraus, wie ganz anders Hippolytus hätte schreiben müssen, wenn er, als er schrieb, noch in der Gemeinschaft der Kirche gewesen wäre, welche Zephyrinus und Callistus als ihre früheren Bischöfe ehrte.

Aber die Lehre der Monarchianer, zu welcher sich auch Callistus bekannt hatte, steht Novatianus schon nicht an, entschieden als Häresis zu bezeichnen. Und dieß ist ein Beweis dafür, daß in der Zeit, wo er schrieb, das allgemeine

kirchliche Urtheil sich gegen dieselbe gelenkt hatte, und daß, wenn auch Anhänger derselben noch in Rom waren, diese doch sich heimlich halten mußten, wenn sie nicht befürchten wollten, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen zu werden.

Wir kommen nun zu dem Ausbruche der novatianischen Streitigkeiten 251. Wir finden bei der Wahl des Cornelius zwei Parteien einander gegenüberstehend, eine, welche für strenge Kirchendisciplin ist, die andere, welche in dieser Beziehung Nachsicht geübt wissen will. Wir dürfen dieselben wohl für Fortsetzungen derselben Parteien, welche zur Zeit des Callistus einander gegenüberstanden, halten, nur daß sich die laxere Partei seitdem in ihrer Mehrzahl von dem Monarchianismus frei gemacht hatte, welchen sie damals, wenigstens zum größten Theile, hegte. Die strenge Partei glaubte, bei dem Cornelius dieselbe sträfliche Nachsicht wiederzufinden, welche früher Callistus gezeigt hatte, weigerte sich daher, denselben anzuerkennen, und beeilte sich, alle übrigen Kirchen von den Gründen ihrer Weigerung in Kenntniß zu setzen, um dieselben für sich zu gewinnen. Leider haben wir keine Entwickelung dieser Gründe von novatianischer Seite; es läßt sich denken, daß, was ihre Gegner darüber mittheilen, nur unvollständig ist. Daß aber diese Gründe überall tiefen Eindruck machten, daß viele Gemeinden in den verschiedensten Ländern sich für die Novatianer erklärten, und daß nur durch die Bemühungen der hervorragendsten Bischöfe dieser Zeit, des Cyprianus von Carthago und des Dionysius von Alexandrien, der Sieg ihren Gegnern verblieb, das ist bekannt.

Ueber die Anstrengungen, welche die Novatianer in Carthago und in Afrika machten, und über die Gesandtschaften, welche sie dorthin sendeten, wissen wir Näheres aus Cyprian's Briefen. Weniges dagegen ist über ihre Bemühungen im Oriente bekannt, aber daß dieselben nicht minder bedeutend waren, dürfen wir aus den Erfolgen derselben

schließen. Der Bischof Fabius von Antiochien neigte sich ihnen zu (Euseb. 6, 44.); auf einer Synode in Antiochien wurde Alles aufgeboten, um der Sache des Novatianus Anerkennung zu gewinnen (Euseb. 6, 46.); alle Kirchen des Orients und über denselben hinaus waren deßhalb gespalten, und es war insbesondere des Dionysius, Bischofs von Alexandrien, Verdienst, sie wieder vereinigt zu haben (s. dessen Schreiben an den röm. Bischof Stephanus bei Euseb. 7, 5: Ἴσθι δὲ νῦν, ἀδελφέ, ὅτι ἥνωνται πᾶσαι αἱ πρότερον διεσχισμέναι κατά τε τὴν ἀνατολὴν ἐκκλησίαι καὶ ἔτι προσωτέρω κ. τ. λ.). Dennoch bildeten sich daselbst novatianische Gemeinden, welche noch Jahrhunderte hindurch bestanden; noch im Anfange des siebenten Jahrhunderts sah Eulogius, Bischof von Alexandrien, sich veranlaßt, gegen die Novatianer zu schreiben (Photius, cod. 182.).

So darf man also nicht daran zweifeln, daß, so wie nach Carthago, so auch nach dem Oriente Abgesandte der Novatianer gegangen seyn werden. Zu diesen scheint aber vorzüglich Hippolytus gehört zu haben, welcher durch seine griechische Bildung, seine theologische Gelehrsamkeit und durch den Ruf, welchen er als Schriftsteller sich bereits erworben hatte, vorzugsweise dafür geeignet war.

Eusebius (hist. eccl. 6, 46. in fine) zählt mehrere Schreiben auf, welche Dionysius von Alexandrien in der novatianischen Angelegenheit nach Rom erlassen habe. Das erste derselben war eine ἐπιστολὴ διακονική, doch wohl ein Schreiben im Dienste der Kirche, und zwar des kirchlichen Friedens, welches er durch den Hippolytus sendete. Daß dieser Hippolytus der unsrige ist, kann nicht wohl bezweifelt werden, da Eusebius früher (6, 22.) von demselben gesprochen und außer demselben keinen andern erwähnt hat. Wir dürfen wohl annehmen, daß Hippolytus als Gesandter der novatianischen Partei auch nach Alexandrien kam und von Dionysius ein Ermahnungsschreiben an diese Partei erhielt, von der Spaltung abzustehen.

Diese Wirksamkeit des Hippolytus im Oriente bietet auch die angemessenste Erklärung für die Angabe des Hieronymus, daß Hippolytus in einer seiner Reden andeute, daß er sie in der Kirche in Gegenwart des Origenes gehalten habe (Catal. c. 61. zählt unter seinen Schriften auf προσομιλίαν de laude Domini Salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat). Diese Rede kann nicht wohl bei der früheren Anwesenheit des Origenes in Rom gehalten seyn. Denn wenn derselbe auch damals schon nicht mehr unberühmt war, so war er doch ein kaum dreißigjähriger junger Mann a): wie sollte ein römischer Presbyter damals dazu gekommen seyn, der Anwesenheit desselben in einer kirchlichen Rede zu gedenken? Wenn aber Hippolytus später als Gesandter der Novatianer in den Orient kam, so mußte ihm vor Allem daran liegen, den Origenes für sich zu gewinnen, welcher damals als unbestrittenes Haupt aller Theologen und als Confessor die höchsten Ehren in der Kirche genoß und an den Folgen der in der decischen Verfolgung erlittenen Mißhandlungen kränkelnd und leidend in Tyrus lebte. Wenn nun Hippolytus nach Tyrus ging und dort als fremder Bischof aufgefordert wurde, in der Kirche zu reden, so ist es wohl denkbar, daß er in einer Lobrede Christi des greisen Bekenners desselben, des Origenes, ehrend gedachte.

Hippolytus bezeichnet sich in diesem Elenchus deutlich als Bischof b). Da er bei Portus Romanus den Märtyrertod litt, so darf man wohl annehmen, daß er in einer Rom benachbarten Stadt Bischof war, und es ist wohl möglich, daß er Bischof von Portus Romanus gewesen ist. Keineswegs möchte ich aber das Letztere mit der Sicherheit behaup-

---

a) Redepenning's Origenes I, 350. 362.

b) p. 3: Ἀπόστολοι, — ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες, τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες, ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας, καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι κτλ.

ten, wie es Herr Geh.-Rath Bunsen S. 151. thut. Wenn freilich, wie dort angegeben wird, bereits Petrus von Alexandrien, welcher um 311 Märtyrer ward, diesen Umstand bezeugt hätte, so würde dieses Zeugniß von großem Gewichte seyn. Aber der Brief, in welchem sich dasselbe findet (Chron. pasch. ed. Bonn. 1, 12.), kann nicht echt seyn, da in demselben S. 9. Athanasius als das große Licht der Kirche von Alexandrien erwähnt wird, und er deßhalb jünger als Athanasius seyn muß. Wenn Eusebius, welcher, mit allen Hülfsmitteln ausgerüstet, den älteren christlichen Schriftstellern so sehr nachforschte, und Hieronymus, welcher längere Zeit in Rom verweilte und seine besondere Aufmerksamkeit den altchristlichen Ueberresten in dieser Stadt widmete, wenn diese beiden Männer nicht erfahren konnten, wo Hippolytus Bischof gewesen sey, und wenn der römische Bischof Gelasius, am Ende des fünften Jahrhunderts, durch die rufinische Uebersetzung von Euseb. 6, 20. sich verleiten ließ, ihn für einen Metropoliten von Arabien zu halten: so muß es im vierten und fünften Jahrhundert an jeder Nachricht darüber gefehlt haben. Nun ist es allerdings möglich, daß die Angabe, Hippolytus sey Bischof von Portus Romanus gewesen, sich in einem Codex irgend einer Schrift desselben erhalten hat, und von Späteren erst entdeckt und benutzt ist, aber eben so möglich ist es auch, daß man später sich durch den Umstand allein, daß er bei Portus Romanus den Tod gelitten hatte, veranlassen ließ, ihn für einen Bischof dieser Stadt zu erklären.

Indessen Hippolytus war jedenfalls Bischof einer Stadt in der Nähe Roms, aber er war, wie sich aus dem Vorstehenden ergibt, novatianischer Bischof, und als solcher schrieb er diesen Elenchus.

Auch in dieser zunächst nicht für Parteizwecke abgefaßten Schrift konnte er seine Parteiansichten nicht verleugnen. Im neunten Buche finden wir dargestellt, wie jene laxen Grundsätze über kirchliche Disciplin, welche endlich das

Schisma herbeigeführt hatten, zuerst von Callistus im engen Vereine mit dem Monarchianismus gebildet und ausgesprochen waren. Hatte sich auch später der letztere mehr zurückziehen müssen, er war in einem Theile der den Novatianern entgegenstehenden Partei noch immer vorhanden; der heftige Antimontanismus war es fortwährend, welcher den Monarchianismus und die schlaffen Grundsätze über Kirchendisciplin mit einander verband. Wenn Hippolytus im Oriente den Novatianismus in dieser Weise zugleich als Opposition gegen den Monarchianismus dargestellt hatte, so läßt es sich erst erklären, wie jener dort so großen Anklang finden konnte. Denn gleichzeitig mit der Entstehung des novatianischen Schisma hatte Sabellius in Ptolemais für den Monarchianismus zu wirken angefangen, und der ganze Orient war durch ihn aufgeregt. Kein Wunder also, daß viele Gemeinden, welche sich durch den Sabellianismus verletzt fühlten, bereit waren, sich den Novatianern, den entschiedensten Bekämpfern desselben im Occidente, anzuschließen, und daß sie mißtrauisch gegen die römische Partei waren, welche wenigstens früher mit Sabellius in Verbindung gestanden hatte, und in welcher immer noch manche heimliche Freunde desselben sich befanden.

Hippolytus wurde endlich Märtyrer; denn es kann nicht wohl daran gezweifelt werden, daß er der Hippolytus ist, dessen Martyrthum Prudentius περὶ στεφάνων hymn. 11. erzählt. Als er zum Tode geführt wurde, da ergriff ihn, wie Prudentius erzählt, der Gedanke, von der Einheit der katholischen Kirche getrennt zu seyn, mit solcher Macht, daß er sich zu derselben bekannte und seine Gemeinde, welche ihn trauernd umgab, ermahnte, ebenfalls zu jener Einheit zurückzukehren. So starb er als katholischer Märtyrer, nach dem Martyrolog. Romanum unter Valerianus im J. 258. Wenn er unter Zephyrinus Presbyter wurde und um 215 etwa 30 Jahre alt war, so erreichte er ein Alter von 73 Jahren.

Aus diesen Verhältnissen ergibt sich aber auch, wie es möglich war, daß die Lebensumstände eines so bedeutenden Schriftstellers später in solche Vergessenheit kommen konnten.

Die katholischen Römer erhielten allerdings das Andenken des Presbyters Hippolytus (denn als Bischof konnte er von ihnen nicht anerkannt werden), welcher kurz vor seinem Märtyrertode von der novatianischen Partei zur katholischen Kirche zurückgekehrt war. Im Oriente war aber Hippolytus bei seinen Reisen zu Gunsten des Novatianismus als ein von Rom gekommener Bischof bekannt geworden; vor seinen späteren Schriften hatte er sich auch selbst Bischof genannt. Wenn man nun nach längerer Zeit sich in Rom nach dem Bischofe Hippolytus erkundigte, so erklärt es sich leicht, daß man dort von demselben nichts wußte, da man es ohne Zweifel bald vergessen hatte, daß der als Märtyrer hochgeehrte Presbyter Hippolytus eine Zeit lang novatianischer Bischof gewesen war. Und so geschah es denn, daß Eusebius und Hieronymus, welche doch gewiß über den Bischof Hippolytus Nachforschungen angestellt hatten, nichts über denselben erfahren konnten.

Auch auf das Schicksal der zahlreichen Schriften des Hippolytus, welche unter andern Umständen doch gewiß sein Andenken lebendig erhalten haben würden, hatten jene Verhältnisse Einfluß. In Rom kümmerte man sich natürlich um diejenigen, welche er getrennt von der Kirche geschrieben hatte, nicht; auch der Elenchus mußte hier mißfallen, da er so vieles für die römische Kirche Nachtheilige enthielt. Nach und nach aber wurde auch die Kenntniß der griechischen Sprache seltener, und so vernachlässigte man auch die früheren Schriften des Hippolytus, weil sie griechisch geschrieben waren. In den Orient dagegen waren von Anfang an diese Schriften nur in einzelnen Exemplaren gekommen, welche in verschiedenen Orten weit zerstreut waren. Daß man von dem Verfasser so gar nichts wußte, verminderte natürlich sehr die Achtung gegen diese Schriften. Der Elenchus enthält zu

viele merkwürdige Abschnitte, als daß man ihn ganz hätte vernachlässigen können. Wenn in demselben aber ursprünglich, namentlich im zehnten Buche, sich Manches fand, was auf eine Verbindung des Verfassers mit den Novatianern hindeutete, so ließ man das weg und gab überhaupt durch Weglassung des Unbedeutenderen und Anstößigen dem Buche die fragmentarische Gestalt, welche es jetzt hat.

---

Aus der vorliegenden Schrift des Hippolytus ergibt sich auch über die chronologischen Verhältnisse der ersten Monarchianer mancherlei, was hier noch angedeutet zu werden verdient.

Zuerst kann es auffallen, daß in derselben des Praxeas gar keine Erwähnung geschieht, da derselbe doch in Rom lebte und als der älteste der Monarchianer betrachtet zu werden pflegt. Indessen Praxeas blieb, wenn auch von dem Tertullian angefeindet, doch in der Gemeinschaft der Kirche und konnte also eben so wenig an die Spitze der häretischen Monarchianer gesetzt werden, wie z. B. Athenagoras, welcher ja dieselbe Meinung hegte.

Eben so wenig wird Artemon erwähnt, obgleich derselbe nach der gewöhnlichen Annahme unter Zephyrinus in Rom gelebt haben soll. Diese Annahme beruht indessen auf sehr schwachem Grunde und muß jetzt aufgegeben werden. Nämlich Eusebius (hist. eccl. 5, 28.) bezeichnet eine Schrift, aus welcher er Auszüge über die beiden Theodotus in Rom mittheilt, als *σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, ἣν αὖθις ὁ ἐκ Σαμοσάτων Παῦλος καθ' ἡμᾶς ἀνανεώσασθαι πεπείραται.* Man hat nun angenommen, daß diese Schrift zugleich gegen die Theodotianer und Artemoniten gerichtet gewesen sey, da die letzteren, ungeachtet sie in den Auszügen nicht vorkämen, doch von dem Eusebius als in derselben bestritten bezeichnet würden. Und alsdann hat man geschlossen, daß, da der Verfasser der Schrift nach Rom gehöre, kurz nach den beiden Theodotus gelebt und mit den-

selben auch den Artemon bestritten habe, auch Artemon in den Zeiten der beiden Theodotus in Rom gesucht werden müsse. Den wahren Titel der Schrift — *ὁ σμικρὸς λαβύρινθος* — lernen wir indessen aus Theodoret. haer. fabul. comp. 5, 5. kennen und wissen jetzt, daß unser Hippolytus Verfasser derselben war. Wäre in dieser Schrift auch Artemon bekämpft, so würde derselbe auch ohne Zweifel in dem später geschriebenen Elenchus genannt worden seyn. Aber Eusebius bezeichnete dieselbe nicht durch ihren Titel, sondern nach ihrem Inhalte, und zwar macht er die in derselben bestrittene Irrlehre seinen Zeitgenossen durch die Namen kenntlich, welche damals die allgemein bekannten Repräsentanten derselben waren, Artemon und Paulus von Samosata, ohne alle Rücksicht auf die chronologischen Verhältnisse. Davon also, daß Artemon im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts in Rom gelebt habe, kann jetzt nicht mehr die Rede seyn, vielmehr wird die Stelle des Schreibens der Synode von Antiochien im Jahre 269, welche den Paulus von Samosata verurtheilt (bei Euseb. hist. eccl. 7, 30, 8.), zu ihrem Rechte kommen, in welcher die Bischöfe aufgefordert werden, mit dem neu gewählten Dominus in kirchliche Correspondenz zu treten, während Paulus an den Artemas schreiben möge (*τῷ δὲ Ἀρτεμᾷ οὗτος ἐπιστελλέτω*). Hier wird Artemas offenbar noch als Lebender bezeichnet. Er war älter als Paulus von Samosata und gehörte ohne Zweifel dem Oriente an; das ist Alles, was sich von ihm aussagen läßt.

Ueber Noëtus hatte man bisher bloß die Zeitbestimmung des Epiphanius, daß derselbe ungefähr 130 Jahre vor ihm, also um 245, aufgetreten (haer. 57. §. 1: *Νοητὸς — ἀνέστη, οὐ πρὸ ἐτῶν πλειόνων, ἀλλ' ὡς πρὸ χρόνου τῶν τούτων ἑκατὸν τριάκοντα, πλείω ἢ ἐλάσσω*), daß er seiner Lehre wegen von den Presbytern seiner Gemeinde (Ephesus?) aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen und bald darauf gestorben sey. Wenn Theodoretus den Epigonus

und den Kleomenes als Vorgänger des Noëtus bezeichnet, so sehen wir dagegen aus unserem Elenchus, daß Epigonus vielmehr ein Schüler desselben war, nach Rom kam, dort die Lehre seines Meisters verbreitete und den Kleomenes für dieselbe gewann, daß aber der letztere zur Zeit des Zephyrinus, wohl in den letzten Jahren desselben, jener Lehre einen größeren Anhang verschaffte. Herr Geh.-Rath Bunsen zeigt S. 85., wie Theodoret durch Mißverstand der Uebersicht am Ende des Elenchus zu seinem Irrthume gekommen seyn möge.

Nun scheint es allerdings, daß, wenn der Schüler eines Schülers des Noëtus schon unter Zephyrinus, also vor 219, die Lehre desselben in Rom verbreitet hat, Noëtus nicht erst um 245 aufgetreten seyn kann. Aber dennoch läßt sich jene chronologische Angabe des Epiphanius nicht so ohne Weiteres verwerfen, da er dieselbe gewiß irgendwo vorgefunden hat, und bei genauerer Erwägung ist dieselbe auch nicht so unvereinbar mit der Erzählung des Elenchus, als es auf den ersten Blick scheint.

Als Epigonus nach Rom kam, kann Noëtus mit seinem Anhange in der asiatischen Gemeinde, welcher er angehörte, noch nicht excommunicirt gewesen seyn; denn sonst würde Epigonus auch in Rom nicht zur Kirchengemeinschaft zugelassen worden seyn, und der ganze Anhang desselben, Kleomenes und Callistus, würde sich außerhalb der Kirche befunden haben. Wie nun oben schon bemerkt worden ist, daß damals in Rom unter Zephyrinus und Callistus innerhalb derselben Kirchengemeinschaft für und gegen die patripassianische Lehre gestritten wurde, und daß erst in der späteren Schrift des Novatianus de trinitate die Patripassianer entschieden als Häretiker erscheinen, so dürfen wir wohl annehmen, daß die Lehrentwickelung eben so allmählich in der asiatischen Gemeinde, welcher Noëtus angehörte, fortschritt. Lange Zeit mochte derselbe also daselbst seine Lehre vorgetragen haben, von Einigen bestritten, Andere zu einem

Schülerkreise um sich sammelnd, und schon vorlängst mochte Epigonus aus demselben nach Rom gegangen seyn, als endlich die Presbyter jener Gemeinde, ohne Zweifel im Zusammenhange mit den Schritten anderer Kirchen, namentlich auch der römischen, sich gegen den Patripassianismus erhoben und den Noëtus excommunicirten.

Auch Epiphanius berichtet, daß derselbe lange vor dieser Excommunication schon seine Lehre vorgetragen habe. Da man aber von dem späteren Standpuncte aus nicht zu begreifen vermochte, wie der Patripassianismus längere Zeit unangefochten in der Kirche geduldet seyn konnte, so nahm man an, Noëtus habe früher seine Lehre nur heimlich vorgetragen. Und wenn ein früheres Presbytercollegium sich mit den Erklärungen eines Mannes, welchen die spätere Zeit für einen Häretiker hielt, hatte zufrieden stellen lassen (wie doch unzweifelhaft das römische mit den Erklärungen des Praxeas), so mußte derselbe vor jenem Collegium seine wahre Meinung abgeleugnet haben. So ist denn auch wohl die Darstellung des Epiphanius, daß Noëtus lange Zeit seine Lehre heimlich verkündet und die Presbyter durch Unwahrheit getäuscht habe, mit Berücksichtigung der späteren Auffassung zu beurtheilen.

Jedenfalls aber werden wir die Zeitangabe des Epiphanius auf die Excommunication des Noëtus und dessen bald darauf erfolgten Tod zu beziehen haben. Und dann ist es wohl denkbar, daß schon dreißig Jahre früher ein Schüler desselben nach Rom ging und dort seine Lehre verbreitete. Es versteht sich von selbst, daß die Zeiten der Lehrer und Schüler dieser Art nicht so weit auseinanderliegen wie Generationen. Epigonus kann in dem Kleomenes sehr bald einen Anhänger seiner Lehre, d. h. einen Schüler, gewonnen haben. Und die Verdammung dieser Lehre mag, nachdem sie in Rom erfolgt war, auch in Kleinasien stattgefunden und dort noch den greisen Noëtus getroffen haben. Indessen müssen wir doch den Beginn der Lehrerwirksamkeit des

Noëtus jetzt bedeutend höher hinaufsetzen, als er bis dahin angenommen zu werden pflegte. Er muß in den Anfang des dritten Jahrhunderts fallen, und Noëtus wird demnach im Greisenalter gestorben seyn.

Ueber die Zeit des Sabellius wurde bis dahin vorzugsweise die Stelle des Briefes des Dionysius von Alexandrien an den römischen Bischof Sixtus (258) beachtet, in welcher die Ketzerei desselben als eine neuerdings in Ptolemais angeregte Lehre (Euseb. 7, 6: *περὶ γὰρ τοῦ νῦν κινηθέντος ἐν τῇ Πτολεμαΐδι τῆς Πενταπόλεως δόγματος κτλ.*) bezeichnet wird. Sonach glaubte man das Auftreten des Sabellius frühestens um das Jahr 250 annehmen zu dürfen. Indessen hätte davon schon die gewiß vor diesem Jahre geschriebene Schrift des Novatianus zurückhalten müssen, da in derselben (Cap. 12.) Sabellius schon als bekannter Ketzer erwähnt wird, dessen erstes Auftreten also viel früher gesetzt werden muß. Aus dem Elenchus ersehen wir nun, daß Sabellius bereits gleichzeitig mit dem Kleomenes, und in seiner Lehre mit demselben übereinstimmend, in Rom aufgetreten ist, daß also seine Wirksamkeit in Ptolemais eine zweite, weit spätere war. Daraus erklärt sich, wie Dionysius, Bischof von Rom von 259—270, sich veranlaßt sehen konnte, gegen die Sabellianer zu schreiben, und ebenso stimmen damit dann auch recht wohl die Angaben überein, daß Sabellius ein Schüler des Noëtus gewesen sey (Philastrius haer. 55. und Augustin. de haer. c. 41.), und daß noch zu des Epiphanius Zeiten sich Sabellianer in Rom gefunden hätten (Epiphan. haer. 62. init.).

---

Noch einige Worte über die Statue des Hippolytus, welche 1551 in Rom aufgefunden worden ist, und welche jetzt in der vaticanischen Bibliothek aufbewahrt wird. Herr Geh.-Rath Bunsen hält dieselbe für ein Denkmal aus dem vierten Jahrhundert, und gibt höchstens nur zu (S. 163.), daß sie nicht jünger seyn könne, als aus dem sechsten Jahrhunderte.

Jedenfalls findet er in derselben das Bild eines christlichen Bischofs im apostolischen Zeitalter; daß es ein Bischof sey, dafür ist ihm die Cathedra, der Bischofssitz, Beweis (S. 12). Ich will mich hier nicht auf das mir fremde Feld der Archäologie der Kunst wagen, kann aber doch nicht umhin, einige Bedenklichkeiten in folgenden Fragen auszusprechen: Ist eine Statue von diesem Kunstwerthe aus dem vierten bis sechsten Jahrhundert wohl zu erwarten? Wodurch unterscheidet sich die Cathedra von den andern Cathedris sitzender Statuen, und woran gibt sie sich als bischöfliche Cathedra zu erkennen? Unterscheiden sich die Gewänder der Statue — eine allerdings lang hinabreichende Tunica und darüber ein Pallium — wesentlich von der gewöhnlichen Kleidung von Philosophen, und welches ist das Eigenthümliche in der Bekleidung des Bischofs aus dem apostolischen Zeitalter? Läßt sich erwarten, daß dieses Eigenthümliche im vierten bis sechsten Jahrhundert noch genau bekannt war, oder ist es nicht vielmehr wahrscheinlicher, daß, wie man überhaupt geneigt war, die bestehende kirchliche Sitte als apostolisch zu betrachten, so auch ein Bischof der alten Zeit in dem bischöflichen Schmucke, wie er zur Zeit der Anfertigung des Bildwerks üblich war, abgebildet seyn würde? Wenn die Statue ohne Inschrift wäre, würde dann wohl irgend Jemand sie von einem christlichen Bischofe deuten, oder nicht vielmehr auf irgend einen Philosophen oder einen Grammatiker beziehen, welcher sich auf die Schrift, mit deren Erklärung er sich beschäftigt, bequem lehnt? Ich füge diesen Fragen nur noch die gewiß allen Freunden der christlichen Archäologie angenehme Nachricht hinzu, daß wir vielleicht von meinem verehrten Herrn Collegen, dem ausgezeichneten Archäologen Fr. Wieseler, eine gründliche Erörterung derselben zu erwarten haben.

Dagegen muß ich jetzt meine kirchenhistorischen Zweifel an dieser Statue geltend machen. Die Christen begannen erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts, und zwar

nicht ohne starken Widerspruch Einzelner, ihre heilige Geschichte in Gemälden darzustellen, aber Statuen heiliger Personen lagen auch den Abendländern noch längere Zeit fern, wie sie in der griechischen Kirche noch jetzt verworfen werden. Wenn sich aber die christlichen Römer wirklich schon im vierten Jahrhundert zu einer solchen Ehrenerweisung entschlossen, wie kam es, daß sie den Presbyter Hippolytus — denn Presbyter, nicht Bischof war ihnen der Märtyrer, wie wir aus dem Prudentius sehen — zum ersten Gegenstand derselben machten, da derselbe doch keineswegs bei ihnen eine irgend ausgezeichnete Verehrung genoß? Wenn aber schon in dem vierten Jahrhunderte ein so singuläres Denkmal demselben errichtet war, wie kommt es, daß Prudentius desselben nicht gedenkt, und daß Hieronymus es nicht gesehen und aus demselben erkannt hat, daß der Bischof Hippolytus, dessen Schriften ihm gar wohl bekannt waren, mit dem Presbyter Hippolytus, welchen er als römischen Märtyrer gewiß auch kannte, dieselbe Person sey?

Die Statue muß in einer späteren Zeit, im fünften oder sechsten Jahrhunderte, dem Hippolytus gewidmet seyn. Dann aber fragt sich, ob in dieser Zeit eine Statue von solchem Kunstwerthe noch hervorgebracht werden konnte, oder ob es nicht wahrscheinlicher ist, daß die alte Statue eines Philosophen oder Grammatikers damals zu einem Hippolytus benutzt worden ist.

Auf der Statue tritt der Ostercyclus so hervor, daß die Absicht, den Hippolytus als Urheber desselben zu ehren, nicht zu verkennen ist. Von jenem sagt nun Ideler (Handbuch der Chronologie II, 224.):

„Der Kanon des Hippolytus ist nichts weiter, als ein roher Versuch, der nur auf wenige Jahre die Probe bestand. Wenn daher das ihm gesetzte Denkmal, wie es scheint, zunächst dazu bestimmt war, die römischen Christen mit der Zeit der Osterfeier bekannt zu machen, so muß es ihm sehr früh, vielleicht schon unter Alexander Severus selbst, errichtet

worden seyn, während dessen dreizehnjähriger Regierung die Christen ihrem Cultus ungestört oblagen. Wer könnte sich, als die Unrichtigkeit des Kanons nach Ablauf einiger Cykel anerkannt war, noch die Mühe gegeben haben, den Urheber desselben durch ein solches Monument verewigen zu wollen?"

Wenn wir es nun aber für eine kirchenhistorische Unmöglichkeit halten müssen, daß schon die römischen Christen des dritten Jahrhunderts dem Hippolytus diese Statue errichtet hätten, so bleibt nur der andere Fall übrig, daß dieselbe in einer viel spätern Zeit angefertigt wurde, in welcher man den Charakter dieses Cyclus nicht mehr genau kannte, denselben also nicht als Norm der Bestimmung des Osterfestes aufzeichnete, sondern ein anderes Interesse hatte, den Urheber zu ehren.

Von dem Jahre 387 an bis dahin, wo im sechsten Jahrhundert der Osterkanon des Dionysius von der römischen Kirche angenommen wurde, gab die von der alexandrinischen abweichende römische Bestimmung des Osterfestes fortwährend Veranlassung zu Verhandlungen und Streitigkeiten über diesen Gegenstand a). Der römische Stolz fühlte sich dadurch verletzt, daß den alexandrinischen Bischöfen die Berechnung des Osterfestes von dem nicäischen Concil übertragen war, und daß die alexandrinische Berechnung allgemein für richtiger gehalten wurde, als die römische, und so näherte man sich in Rom nur schrittweise der alexandrinischen Norm, bis man sie endlich in dem dionysischen Kanon vollständig annahm. Während dieses Streites läßt es sich denken, daß man in Rom auch mit Selbstgefühl darauf hinwies, daß der älteste Paschacyclus von einem Römer, dem Hippolytus, herrühre, und daß man darauf fiel, diesen Cyclus an dem Sessel einer alten Statue, welche damit zu der des Hippolytus gemacht wurde, aufzuzeichnen, wie man in Ravenna im sechsten Jahrhundert die dionysische Ostertafel

a) Ideler's Handbuch der Chronologie II, 254.

auf eine Marmortafel der dortigen Metropolitankirche eingrub a). So nur dürfte sich dieses singuläre Denkmal des Hippolytus erklären lassen, da die gefeiertsten Märtyrer und Heiligen der römischen Kirche eines ähnlichen entbehren.

---

## 2.

# Zeichnung des Umfangs für den nothwendigen Inhalt allgemeiner Geschichte der christlichen Religion.

Ein Fragment aus Theorie der Kirchen-Geschichtschreibung.

Von

Professor Niedner.

---

Alle Voran-Zeichnung des Umfangs, welcher dem nothwendigen Inhalt einer Universalgeschichte des Christenthums zu geben sei, kann ihre Richtigkeit voll erweisen erst in ausführender Darlegung derselben. Unter diesem Vorbehalte aber ist's nicht unstatthaft, von den Stiftungs- und Folge-Geschichten aus, welche den Umfang wie die Fassung ihres Inhalts normirt haben, grundbildliche Linien für die Gesammtheit Dessen zu ziehn, was zur christlichen Religion als historischer Erscheinung wesentlich gehöre.

Durchsichtigkeit und Uebersichtlichkeit gewinnt solche Grundzeichnung des Inhalts, wenn dessen Masse unter Kategorieen geordnet wird, als die Gattungen seines Einzelnen und Besondern. Es sind allgemeinste Verhältnisse zwischen je zwei allgemeinsten Beziehungspuncten, unter welche alles Leben einer Religion fallen musste, indem sie eine Geschichte sich gab; zumal das der christlichen als Weltreligion. Es sind daher vollkommen selbst-geschichtliche oder wirklich-gewesene, keineswegs blos vorgestellte

a) Ideler II, 289.

abstrahirte Gesichtspuncte. Als für jene Umfangs-Bestimmung maßgebend erscheinen vornehmlich vier solche Grundverhältnisse: die Verhältnisse zwischen Religiösem und Christlichem einerseits, Nicht-religiösem und Nicht-christlichem andererseits; zwischen Theorie und Praxis, Theoretischem und Praktischem; zwischen Bewegung und Bestehn, Entwickeln und Feststellen; zwischen individualer Freiheit mit ihrer unbestimmten Mannichfaltigkeit, und socialer Gesetzlichkeit mit ihrer geschlossenen Einheit.

Als über den Umfang mit-entscheidend könnte noch ein fünftes Verhältniß erscheinen: das zwischen göttlich Objectivem und menschlich Subjectivem. Dasselbe umschließt gesammte Welt- und Selbst-Auffassung des Menschen, auch die zwei Wesens-Bestandtheile des Christenthums und des in ihm zu führenden Lebens, seine zwei Seiten. Auf der einen Seite steht: die Principalität göttlicher Grundverursachung und Gesammtleitung; als der stetigen Voraussetzung und Gewährleistung über dem Menschen. Auf der andern: die Mitwesentlichkeit menschlichen Selbstmitthätigwerdens; als der eben durch Jene möglich und darum zur Pflicht gemachten Hingebung an das göttliche Wirken in dem Menschen. Allerdings, der Inhalt einer Christen-Geschichte erhielt immer sehr verschiedenen Umfang, jenachdem dieses Verhältniß genommen war, das Höhergewicht auf die objective oder auf die subjective Seite gelegt ward. Absoluter Supranaturalismus, in seiner Auswahl aus dem Geschehenen, stellte das der objectiven Seite Beigemessene mehr hervor, das der subjectiven Zugestandene mehr zurück. Umgekehrt, der blind sehende Naturalismus. Doch, das genannte und eine Reihe noch anderer fundamentaler Verhältnisse ist, vergleichungsweise, grundbestimmender gewesen für die Fassung des christlichen Geschicht-Inhaltes; von welcher hier nicht die Rede werden soll.

In allen jenen zuvor-genannten christlich-religiösen Le-

bens-Beziehungen aber ist nun zu zeigen: wie vielmehr eine erweiternde als eine verengernde Umfangs-Bestimmung des Geschicht-Inhaltes demjenigen Umfang entspreche welchen dies Leben an seiner Quelle empfangen und in seinem Verlaufe gehabt hat. Das Schwergewicht der Forderung, welche hiermit an Geschichte des Christenthums gestellt wird, bedarf zu seinem Erweise dieser Abhandlung nicht 1).

## I. Religiöses und Nicht-religiöses; Christliches und Nicht-christliches.

### 1. Die religions-historische Voraussetzung.

Die thatsachliche Stellung, welche die Geschichte des Christenthums zur Welt-Geschichte eingenommen hat, auch fernerhin einnehmen wird, bis dereinst dies Senfkorn sein Wachsthum vollendet, ist diese: daß sie eine Weltgeschichte innerhalb der Weltgeschichte bildet; einen Theil der Gesammtgeschichte, welcher die Bestimmung hat, deren Ganzes mit sich zu durchdringen, so in teleologischem

1) Es bedarf nur eines Blickes in die Literatur der neuesten Jahre: wie Diese in sonst ungewöhnlichem Maße sich der Untersuchung des morgenländischen und griechischen Alterthums, mit Bezug auf Gesammtgeschichte der Menschheit zugewendet hat; wie bei solchem Eifer, noch ganz abgesehn vom Auseinandergehn seiner Ergebnisse, die in ihr selbst gegründete Pflicht christlicher Kirchen-Geschichtschreibung sich verstärkt, „historische Religionen-Vergleichung" in ihren Bereich zu ziehen. — Inwieweit die Frage nach dem nothwendigen Umfange christlichen Geschicht-Inhaltes, welche hiervon zunächst berührt wird, auch mit der nothwendigen Fassung desselben zusammenhangt, ist's um der Consequenz willen dem Verfasser vielleicht gestattet, seine zwei Abhandlungen zu nennen, in der Zeitschrift für die historische Theologie, 1851. 4. Heft, 1852. 4. Heft. Inhalt derselben, gleichwie der hier vorliegenden, sind keine Geschicht-„Anschauungen", sondern Ergebnisse aus freilich blosem Streben nach Geschicht-Erkenntniß.

Sinne Das zu werden, was sie archologisch bereits ist. Ob solche Weltgeschichtlichkeit des Christenthums, die höchste Idee desselben als äusserer Erscheinung, ob solch weltgeschichtlicher Glaube an dasselbe in dessen Ausführungs- wie in seiner Stiftungs-Geschichte sich bewähre, dies zu untersuchen, ist eine der Aufgaben christlicher Religions-Geschichtschreibung.

Selbstverständlich ist die Wechselwirkung, als allgemeine Form des Verhältnisses für beide Verhältniß-Glieder, für Christenthum oder Religion überhaupt und Welt. Art und Maß aber, wie das wechselseitige Wirken unter beide sich vertheilt hat, ist die stets Untersuchung fordernde Thatsache. Es frägt sich: ob in ihr ein historischer Grund vorliege, die Religion von Christi Welterlösung als das höchste Princip der Welt und Weltgeschichte immer mehr festzustellen, eben weil sie in dieser als solch Princip nur erst werdend erscheint. Das ist der Punct, an welchem, in Bezug auf allmäliges Zusammengehn der Christenthums- und Welt-Geschichte, entweder der Glaube oder der Zweifel sich bricht. Christliche Theodicee muß zugleich als Christodicee sich vollziehn: auf dem geschichtlichen Grunde nicht der überhaupt gegebenen Welt allein, sondern zugleich der in Christi Neu-Schöpfung möglich-gewordnen. Letztere Anlage zu Welt, ohne Ausschluß der ersteren, diese Möglichkeit des Werdens einer höhern Weltordnung durch Gottes-Macht und Menschen-Streben, sie ist die „beste Welt". Die Geschichte aber, als Wissenschaft vom Welt-Geschehn, ist durchaus nicht diese Theodicee selbst, nur deren Substrat. Und sie ist auch solches nicht als das einzige. Denn jeder Einzelne soll in seinem Einzelleben die Erfahrung von Dem machen, was im Gesammtleben sich im Großen begiebt.

Erkenntniß der wirklichen welthistorischen Stelle des Christenthums, wie der Religion überhaupt, ist Das wovon Alles abhangt. Von den Erfordernissen zu derselben sollen hier blos einige stehen. So zunächst, Unterscheidung und zugleich Verbindung zweier Momente. Nur Gleich-

Beachtung der potentiellen wie der actuellen Seite ist voll-geschichtliche Messung jeder geistigen und zumal sittlicher Kraft, demnach vor allen der christlichen Religion. Eben diese höchste aller Weltkräfte Gottes hat die Bestimmung gehabt, innerhalb einer schon bestehenden Welt, mit-abhängig von den dieser eignenden Principien, eine höhere Weltordnung zu schaffen. Dies ist der in ihr selbst liegende Grund, vermöge dessen ihre geschichtliche Weltstellung als eine zweifache sich zeigt. Denn stets ist neben ihrer Wirksamkeit auf die Welt noch hergegangen eine blose Bedeutsamkeit für die Welt. Letztere hat darin sich gegründet, daß in jeder gegebenen Zeit von ihren wirklich eingetretenen Wirkungen unterscheidbar waren noch andere, nicht wirklich eingetretene: entweder schon möglich gewesene, und nur in Folge menschlicher Freiheit und Sünde nicht wirklich gewordene; oder, vermöge des Weltgesetzes der Allmäligkeit, erst für künftige Entwickelung aufbewahrte. So hat auch Das vom Christenthum, was nur potentiell und nicht zugleich actuell in Christenheit vorhandengewesen, im Bereich seiner Geschichte gestanden: jener erstern Seite seiner Bedeutsamkeit nach, als eine Mahnung für jede einzelne Zeit an das Zurückbleiben ihres Wollens hinter ihrem Vermögen, sich hinzugeben der Wirksamkeit jener entgegenkommenden Kraft; der andern Seite seiner Bedeutsamkeit nach, als eine Hinweisung jeder einzelnen Zeit auf das Unerschöpfliche jener für alle Zeiten nachhaltigen Kraft, als der Quelle ihrer Zukunft.

Wird aber des Christenthums welthistorische Stelle nach seiner actuellen Wirksamkeit allein bestimmt, dann zeigt sich eine noch andere Eigenschaft aller höheren Kräfte, welche diesen einen über das unmittelbar Wahrzunehmende hinausreichenden Umfang ihres Wirkens giebt. Es eignete nämlich zumal der höchsten über allen, der Gottes-Kraft durch Christus, ein in dem Sinne geheimnißvolles Wirken, daß dieses, in Einzelnem oder im Ganzen, nicht in demselben

Sinne Das zu werden, was sie archologisch bereits ist. Ob solche Weltgeschichtlichkeit des Christenthums, die höchste Idee desselben als äusserer Erscheinung, ob solch weltgeschichtlicher Glaube an dasselbe in dessen Ausführungs- wie in seiner Stiftungs-Geschichte sich bewähre, dies zu untersuchen, ist eine der Aufgaben christlicher Religions-Geschichtschreibung.

Selbstverständlich ist die Wechselwirkung, als allgemeine Form des Verhältnisses für beide Verhältniß-Glieder, für Christenthum oder Religion überhaupt und Welt. Art und Maß aber, wie das wechselseitige Wirken unter beide sich vertheilt hat, ist die stets Untersuchung fordernde Thatsache. Es frägt sich: ob in ihr ein historischer Grund vorliege, die Religion von Christi Welterlösung als das höchste Princip der Welt und Weltgeschichte immer mehr festzustellen, eben weil sie in dieser als solch Princip nur erst werdend erscheint. Das ist der Punct, an welchem, in Bezug auf allmäliges Zusammengehn der Christenthums- und Welt-Geschichte, entweder der Glaube oder der Zweifel sich bricht. Christliche Theodicee muß zugleich als Christodicee sich vollziehn: auf dem geschichtlichen Grunde nicht der überhaupt gegebenen Welt allein, sondern zugleich der in Christi Neu-Schöpfung möglich-gewordnen. Letztere Anlage zu Welt, ohne Ausschluß der ersteren, diese Möglichkeit des Werdens einer höhern Weltordnung durch Gottes-Macht und Menschen-Streben, sie ist die „beste Welt". Die Geschichte aber, als Wissenschaft vom Welt-Geschehn, ist durchaus nicht diese Theodicee selbst, nur deren Substrat. Und sie ist auch solches nicht als das einzige. Denn jeder Einzelne soll in seinem Einzelleben die Erfahrung von Dem machen, was im Gesammtleben sich im Großen begiebt.

Erkenntniß der wirklichen welthistorischen Stelle des Christenthums, wie der Religion überhaupt, ist Das wovon Alles abhangt. Von den Erfordernissen zu derselben sollen hier blos einige stehen. So zunächst, Unterscheidung und zugleich Verbindung zweier Momente. Nur Gleich-

Beachtung der potentiellen wie der actuellen Seite ist voll-geschichtliche Messung jeder geistigen und zumal sittlicher Kraft, demnach vor allen der christlichen Religion. Eben diese höchste aller Weltkräfte Gottes hat die Bestimmung gehabt, innerhalb einer schon bestehenden Welt, mit-abhängig von den dieser eignenden Principien, eine höhere Weltordnung zu schaffen. Dies ist der in ihr selbst liegende Grund, vermöge dessen ihre geschichtliche Weltstellung als eine zweifache sich zeigt. Denn stets ist neben ihrer Wirksamkeit auf die Welt noch hergegangen eine blose Bedeutsamkeit für die Welt. Letztere hat darin sich gegründet, daß in jeder gegebenen Zeit von ihren wirklich eingetretenen Wirkungen unterscheidbar waren noch andere, nicht wirklich eingetretene: entweder schon möglich gewesene, und nur in Folge menschlicher Freiheit und Sünde nicht wirklich gewordene; oder, vermöge des Weltgesetzes der Allmäligkeit, erst für künftige Entwickelung aufbewahrte. So hat auch Das vom Christenthum, was nur potentiell und nicht zugleich actuell in Christenheit vorhandengewesen, im Bereich seiner Geschichte gestanden: jener erstern Seite seiner Bedeutsamkeit nach, als eine Mahnung für jede einzelne Zeit an das Zurückbleiben ihres Wollens hinter ihrem Vermögen, sich hinzugeben der Wirksamkeit jener entgegenkommenden Kraft; der andern Seite seiner Bedeutsamkeit nach, als eine Hinweisung jeder einzelnen Zeit auf das Unerschöpfliche jener für alle Zeiten nachhaltigen Kraft, als der Quelle ihrer Zukunft.

Wird aber des Christenthums welthistorische Stelle nach seiner actuellen Wirksamkeit allein bestimmt, dann zeigt sich eine noch andere Eigenschaft aller höheren Kräfte, welche diesen einen über das unmittelbar Wahrzunehmende hinausreichenden Umfang ihres Wirkens giebt. Es eignete nämlich zumal der höchsten über allen, der Gottes-Kraft durch Christus, ein in dem Sinne geheimnißvolles Wirken, daß dieses, in Einzelnem oder im Ganzen, nicht in demselben

Maße ein auch hervortretendes wurde, in welchem es ein mächtiges war. Diese Eigenheit der Wirkungs-Art alles Ethischen, des christlichen insonderheit, drängt schon dem nur flüchtig streifenden Blicke sich auf; seien es ganze Völker oder einzelne Menschen, die er unter diesen Gesichtspunct stellt. Und doch besteht Das was ihm sich bietet, mehr nur in den Aussen- und Massen-Gestalten als in den Beschaffenheiten, welche die Wirkungen dieser Kraft sind und als solche selbst wiederum Kräfte werden.

Die Thatsache indeß, daß zweierlei Kräfte, aus Christenthum und aus Welt ausser ihm stammende, in die Hervorbringung gesammten Geschicht-Stoffes christlicher Zeit sich getheilt haben, begründet noch ein zweites Erforderniß zur Erkennung der welthistorischen Stelle des Erstern. Dasselbe betrifft das Maß und die Art dieser Vertheilung mit ihrer unendlichen Verschiedenheit. Es ist daher: ein unter sich Vergleichen der Grundgestalt und der Nachgestalt derselben, wie Jene uranfänglich im Christenthum und Diese nachfolgend in der Christenheit vorliegt.

Seit Christi Erscheinung gab es zwei allgemeinste Grund-Weltthatsachen, die erste und eine zweite Menschenwelt-Schöpfung und Regierung. Als factisches, in gewissem Grade zugleich normales Verhältniß zwischen beiden Weltordnungen bestand ein Unterschied, doch auch ein Zusammenhang im Unterschiede. Diese Zweifachheit des Verhältnisses hat, äusserlich und innerlich, darin sich kundgegeben, daß nur allmälig einzelne Theile des Menschengeschlechts in den zweiten Schöpfungskreis eingetreten, daß selbst die in ihn eingetretenen nicht so ganz aus dem ersten herausgehoben worden sind. Noch bis jetzt ist blos der kleinere Theil in die neue Weltordnung auch nur äusserlich eingegangen. Und innerhalb deren selbst haben stets, verschieden und wechselnd in Art und Maß, die Anlagen und Entwickelungen aus der ursprünglichen Schöpfung zu denen der spätern eine zwiefache Stellung eingenommen. Die ur-

sprünglichen der alten Natur (rechtverstanden, richtig die „natürlichen" allein-benannt) hatten einestheils allerdings die Bestimmung, auch in der zweiten Zeit des Menschenwelt-Schaffens entweder in ihrer Selbst-Eigenheit fortzudauern und fortzuwirken, oder durch die neuen umgebildet und gesteigert zu werden. Sie haben aber anderntheils auch ohne solche, entweder angestammte oder erworbene, Berechtigung mitwirksam sich erhalten oder erneuert.

So ist das Grundverhältniß, welches vor allen ein für Welt- und Christenthums-Geschichte maßgebendes werden musste, das zwischen den zwei Schöpfungs- oder Entwicklungs-Kreisen. Und seine Gestalt ist ein theils sich wesentlich Unterscheiden, theils sich lebendig Zusammenfassen der zwei Verhältniß-Glieder. Unter den Selbsttäuschungen der Gegenwart mag nicht die kleinste der Wahn sein, als wäre die bereits in alter Christenzeit schwebende Frage, die Religionen-vergleichende, für Alle entschieden. Der gnostische und antignostische Streit über Pistis hatte zwei Seiten. Auf der ersten war es, wo Christenthum als objective Religion mit den zwei Vor-Religionen zusammengestellt wurde. Auf der zweiten war es, wo Ebendasselbe als subjective Religion entweder durch Gnosis der Logik und Physik, oder durch Gnosis der Ethik und Mystik über seine einfache Pistis hinaus- und emporgehoben werden sollte, oder nicht sollte. Auf beiden Seiten wiederholt gegenwärtige Zeit genau die alten Sätze und Gründe; nur mit größeren Mitteln und reicheren Vorlagen.

In Betreff der objectiven Seite des Pistis- und Gnosis-Streites, von welcher allein hier die Rede ist, wird das Vorrücken zu Einigung oder Entscheidung erschwert durch ein dogmatisches Verfahren, in unter sich entgegengesetzter Weise. Bald zurückgestellt und abgeschwächt, bald hervorgehoben und vergrößert erscheint Eines von Beidem: entweder der wesentliche Unterschied, oder der stetige Zusammenhang zwischen den zwei Schöpfungen. So vertritt man

das Interesse entweder der Weltlichkeit oder der Christlichkeit. Bei solchem Verfahren bleibt vergeblich das Unterscheiden positiver und negativer Kraft des Vorchristlichen, ein Höheres vorzubereiten. Denn hierbei wird dann doch beiderlei Kraft unter die Vor-Religionen und deren innere Richtungen wiederum verschieden vertheilt. Auch die Unterscheidung an sich führt nicht weit. Denn gerade das am meisten für ein positiv Vorbereitendes Angenommene, im Heidnischen oder Jüdischen, ist oft das in Diesem Festhaltendste gewesen, eben weil es schon eine Befriedigung gewährte. Endlich erscheint noch eine Hauptursache sogar des Unvermögens, den geschichtlich gegebenen Unterschied und Zusammenhang beider Schöpfungen geschichtgemäß zu suchen. Diese zwei Gestalten des Verhältnisses beider sind stets zusammen aufzusuchen; denn sie haben zusammen bestanden, einander einschränkend oder bedingend. Nur so wird jener Grundfehler vermeidbar, entweder den Unterschied oder den Zusammenhang beider Schöpfungskreise zu entstellen oder auch zu leugnen. Bei mehr Ernst, ihn zu vermeiden, würde der neue wie alte Zweikampf der Gnostiker und Pistiker, über Naturalismus sammt Rationalismus und absoluten Supranaturalismus, weniger mit verbundenen Augen stattgefunden haben.

Hier nun ist es nichtsweniger als Absicht, zur Schlichtung des Streites beizutragen. Vielmehr einziger Zweck ist Nachweisung einer zweifachen Nothwendigkeit für Geschichte, solchem Stand der Dinge gemäß. Diese muß den Umkreis ihres Inhalts bis zu dem Grade erweitern, wo sie als Vorlage des Thatbestandes in Betreff dieses ersten Grundverhältnisses gelten kann. Denn das Gesetz der Historik, daß Reinheit der Geschichte ebensosehr von Vollständigkeit wie von Richtigkeit abhange, daß ihre Treue ebenso Wahl wie Fassung angehe, wird noch geschärft durch das mächtige sich Drängen der Massen. Ebendieselbe muß den Umfang ihres Inhalts nicht durch die spätere

Wirklichkeit allein, sondern in oberster Stelle vom Christenthume selber sich vorzeichnen lassen, weil Dieses ihr selbst-geschichtlicher Ausgangspunct ist. So wird sie dann Unterlage für Vergleichung der ur-christlichen und der nach-christlichen Art, eine neue Welt mit Kräften aus der alten und aus der neuen Schöpfung herzustellen. Solch Vergleichen ist eben jenes, vorhin als ein zweites angekündigte, Erforderniß zur Erkennung der Religion Christi als wirklicher Welt-Anstalt Gottes.

Die universale Selbst-Bestimmung der neuen Gottes-Anstalt war: beide Vorwelten, die unter dem Schrift-Gesetze zusammen mit der unter'm Natur-Gesetze, unter eine Göttliches und Menschliches sich näher-führende Ordnung der Gnade und des Geistes zu stellen. Denn durch die Empfänger war das ursprüngliche Gepräge und Vermögen beider Gaben und Gesetze, welche von demselben Urheber und Gesetzgeber aus verschiedener Zeit stammten, verdorben worden und nicht blos unentwickelt geblieben. In den neuen heiligen Schriften steht von den ersten Christen Beides berichtet: ein erst Uebergehn von Annahme ungleicher zu Annahme wesentlich gleicher Nothwendigkeit neuen Bundes, für Juden wie für Heiden; aber auch bereits die Entschiedenheit für letztere. Das neuere Hinabverlegen dieser Entschiedenheit erst in's zweite Jahrhundert ist, abgesehn von noch Anderem, übel begründet durch willkürliche Uebertreibung der Macht judaisirenden Gegenwirkens, der Ohnmacht paulinischer Wirksamkeit. Zudem hat der Grad zeitig äusserlichen Ueberwiegens, entweder der einen oder der andern Verhältniß-Bestimmung, nur katholisches Gewicht, bei welchem Vieles oder Alles auf Stimmen-Zählung beruht. — Aehnlich hat, dem geschichtlich äussern Hervortreten nach, der naturgemäß allmäligen und nur zugleich göttlich geleiteten Entwicklung entsprochen eine andre, verwandte Thatsache desselben ersten Jahrhunderts. Die Erörterung des innern Verhältnisses der neuen Heils-Botschaft zum Bisherigen richtete

sich zunächst auf ihren nächsten Beziehungspunct, auf die Beschaffenheit vorzugsweise desjenigen Juden- oder Heidenthums, welches in den damaligen Kreisen des Verkündigens als das herrschende und bedürftige dastand. Aber, so eben ist die apostolische Auffassung und Behandlung des unmittelbar vorliegenden Nichtchristlichen, wie solche keineswegs in des Paulus Person allein dargestellt war, die Norm für ihre nach-apostolische analoge Anwendung auf das weitere Nichtchristliche, welches dem ersten Verkündigen zeitlich oder räumlich entfernter gelegen hatte.

Ebensowenig, wie des Christenthums primitive Auffassung, steht Dessen noch ursprünglichere Selbst-Aufstellung in seinem Urheber entgegen, wenn christliche Welt-Geschichte das heidnisch- wie das israelitisch-Vorchristliche, obwol nur nach Verhältniß, in den Bereich ihrer vergleichenden Kenntniß zieht. Doch, hier kann abgesehn werden von besonderer Rechtfertigung aus dem Urchristenthum selbst. Für Geschichte genügt, als Nöthigungs-Grund zu Aufnahme des beiderlei Vorchristlichen in ihre Darstellung, das Vorhandensein zweier Thatsachen in der Zeit nach Christus. Sie sind: stetes Streiten über beide Religions-Inhalte der Vorzeit an sich; stetes Fortwirken beider in die Christen-Zeit und Welt herüber. Geschichte nicht des Christenthums allein, sondern zugleich bloser Christenheit, muß von Christenthum-nichtgemäßer wie gemäßer Schätzung und Anwendung des Vorchristlichen berichterstatten.

In Betreff der ersten Thatsache, haben die gewöhnlichen zwei extremen Meinungen neben und gegen einander gestanden, sich anklagend entweder rigoristischen oder latitudinaristischen Misverständnisses der Universalität Christi. Und das ist so gewesen von ältester bis in jüngste Zeit. Nur mit einem großen Unterschiede, ausser noch andern. Dort, im Eifer und Drange jener Jahrhunderte, wo die Fülle der Heiden an der Juden Statt eintrat, machte die Neuheit und äussere Nothwendigkeit dieses Ereignisses

jene Gegensätze unvermeidlich. Späterhin, nachdem längst zu solcher ersten Thatsache noch eine zweite hinzugekommen, höchst vielartige Verwendung des Heidnischen wie Jüdischen unter den Christen selbst, war eben Diese Das was jene Gegensätze in der Werthbestimmung für Beides unterhielt. Hier erscheint also jener auswärtige Grund, die Verhältniß-Frage zu behandeln, in einen mehr inwärtigen verwandelt. Und in der That, die zwei Meinungsparteien suchten des nun nicht erst sich herandrängenden, sondern eingedrungenen beiderlei Fremden, oder auch nur eines von beidem, sich entweder zu erwehren oder noch besser zu bemächtigen. Die rigoristische hat dabei weit mehr gegen Heidenthum als gegen Judenthum, die latitudinaristische vielmehr für Jenes als für Dieses parteigenommen. Eine dritte Ansicht von beiden Vorwelten hat auch wider diese zwei äussersten Meinungen ein Gegengewicht gebildet. Der Erfolg, so das Geschichtbild im Ganzen, ist unter alle drei vertheilt gewesen und — geblieben.

Die erstgenannte Thatsache war die des blosen Werth-Bestimmens. Hier hat zunächst der Rigorismus vornehmlich über Heidenthum, obwol wiederum in sich selbst vielfach modificirt, ungefähr so sich ausgesprochen, wie einst Marcion über Israel und seinen Moses. Die Feier der absoluten Welt-Nothwendigkeit und Allein-Vollkommenheit des neuen Heils kann, nach ihm, nur so auf den Trümmern der alten Natur wie Natur-Welt geschehn: daß Diese durchweg gelte als Werk eines ἀντίθεος in seiner Vielzahl, eines Anti-Logos gleich dem nachherigen Anti-Christ; als allezeit und überall gleicher Gegensatz der Allein-Offenbarung des wahren Gottes in Israel, ebendarum zuletzt gänzlich in sich selber zusammengebrochen.

Solcher totalen Evacuation der heidnischen Vorwelt vom Göttlichen des wahren Gottes ist auch von Denen, welche das Bestehn eines Gegensatzes zwischen Gott und Welt durch die Sünde anerkannten, dennoch Folgendes ent-

denthum, mit ihrem mehr oder minder sich auch nähernden Suchen und Streben nach der höhern Geistes- und Seelen-Wahrheit, nach dem „unbekannten" Gott und Heil; zumal im Hinblick auf den wirklichen Zustand der Christenheit selbst, in welcher ebenfalls eine große Mannichfaltigkeit der Abstufung erscheint. — Das Entscheidende hingegen, bei solcher erweiterten Religionen- oder Zeiten-Vergleichung, konnte nicht Das sein, was vor und ausser dem Christenthum Einzelnen, sondern Das was Allen oder den Meisten möglich-gemacht war. Die Gesammtheit innerhalb der Vorwelt nun, vom Indus oder Ganges bis Griechenland und Rom, auch mit Einschluß der israelitischen, hat als Ganzes die subjective und objective Unzureichenheit des Vor- oder Nicht-christlichen zugleich aufgezeigt. Das heißt: die Willens-Fähigkeit der Subjecte, die Heils-Mittel schon der ersten Schöpfung und der Offenbarungen nach ihr recht zu gebrauchen, und die Wirkungs-Kräftigkeit dieser (objectiven) Mittel selbst, Beide zeigen in ihrer Gesammtgeschichte keine Fortdauer des Erhaltens und des fortschreitenden Entwickelns zum Besseren auf; vielmehr, ausnahmlos einen Fortschritt zum Wiederverfalle auch des unvollkommen Erreichten. Also, eine überall zweiseitige Unmöglichkeit, die Macht des Bösen und seines Wahns zu brechen; eine Fortführung des Abfalls und der Verlorenheit, dem wahren Göttlichen gegenüber: d. i. Bedürfniß der Erlösung durch dies Göttliche selber.

Eine zweite Thatsache hat darin bestanden: daß wirklich die Kräfte und Entwickelungen aus der ersten Schöpfung, neben denen der zweiten, in deren neue Zeit und Sphäre hereingedauert, in dieser eine nicht blos negative Stelle behauptet haben; daß Fortwirken eines unberechtigten wie eines berechtigten Vorchristlichen in der Christenheit stattgefunden hat. Von Anfang an. Schon der johanneische Prolog zu Urgeschichte christlicher Zeit beklagt, daß die Finsterniß das in sie hineinscheinende Licht nicht

begriffen. Jüdisches und Heidnisches hat zum neuen Gottesreichs-Baue, bald nach dessen Grundlegung, sich zudrängend seine Spreu wie seine Steine herzugetragen, mit denen es einst seine Tempel baute. Die zwei obengenannten, sich wechselseits überbietenden Vorstellungen des Verhältnisses zwischen Christlichem und Vorchristlichem sind auch Gestaltungen dieses Verhältnisses geworden, und als solche sich gleich-geblieben. Der kirchlichen Christenwelt, von welcher der Schluß auf die nicht-kirchliche sich selbst-ergiebt, ist's nie ganz gelungen, die zwischen Particularismus und Synkretismus hindurchgehende Bahn des specifisch Christlichen festzuhalten, dessen Wesenheit als der einzigen Universalreligion zu bewähren. Auch in ihr, obwol weniger als in manchen Religionsparteien und Wissenschafts-Schulen oder in den Welt-Staaten, zeigt sich Beides: Ausscheidung mit dem Christenthum vereinbarer, Einschmelzung mit ihm unvereinbarer Bestandtheile, aus beiden Vor-Religionen selbst, oder aus den unter deren Einflusse stehengebliebenen Kreisen. Die kirchliche Christenheit, ungeachtet ihrer wiederum nach Raum und Zeit mannichfaltigen, überdies zwischen Petrinischem oder Paulinischem schwankenden Selbstgestaltungen, sie hat allerdings vorzugsweise vor der übrigen Christenwelt auf ihrem positiven Grunde sich errichtet und gestanden. Und wäre ihr Fortbauen auf diesem noch unvollkommener gewesen, als es war, dann würde der Geschmack einer vielmehr Welt-Bildung und Gesinnung als Wissenschaft der Gegenwart für den Rococo-Styl eines modern-antiken Nichtchristlichen, weil es zugleich nicht-religiös ist, noch früher mit Christenthum und Religion gebrochen haben. Gleichwol steht andererseits geschichtlich fest: daß Kirchenchristenthum der principale und nicht absolute, der centrale und nicht exclusive Herd und Kreis christlichen Geschehns gewesen; daß es mit dieser Einschränkung der κατέχων des Christen-Verderbens war und ist. Auch einzelne seiner Glieder als solche rangen nach einem Antheil an der menschlichen

Seite des sich Vollbringens christlicher Schöpfung. Mit Sicherheit öffnet oder schließt die Schranken Der allein, welcher am Anfang das „Werde" dieser höhern Schöpfung sprach. Also: die Sieges-Geschichte der christlichen Religion gegenüber beiden Vor-Religionen bietet, ihrem socialen und individualen Inhalt nach, eine negative wie positive Seite. Und das Heiden- oder Judenthum der Christen hat, für sein eigenes Verständniß, das Heiden- oder Judenthum der Heiden oder Juden vor oder neben Jenem zur nothwendigen Voraussetzung.

Der Schluß aus Diesem allen, für Geschichte der christlichen Religion und bloser Christenheit zugleich, kann nur folgender sein. Dieselbe hat ihren höchsten Beruf darin: nächst den Stiftungs-Urkunden eine Mitquelle zu sein für die vor Allem nothwendige Erkenntniß der Theokratie, welche als Christokratie sich vollziehen will, und welche gerade in dieser Form den meisten Welt-Widerstand gefunden hat (was sie schon selbst bei ihrer Gründung als ihre Zukunft verkündigte). Aber die Geschichte strebt nach annähernder Erfüllung ihres Auftrags dann allein, wenn sie in den Umkreis ihres Inhalts möglichst alle ihrem Gegenstand gegebene Formen zieht; damit diese an diesem sich messen lassen. In Vergleich mit dem Christlichen Christi, aber nicht ebenso in Vergleich mit dem der Christenheit, war das heidnisch oder israelitisch Vor- oder Nebenchristliche nur die den alsdann gekommenen Tag verkündigende Nacht, der vom Licht geworfene Schatten. Darstellung ebensosehr der historischen Christenheit wie des historischen Christenthums, d. i. Beider in ihren nicht immer in Eine zusammengehenden Geschichten, muß in sich aufnehmen den Abriß der Entwickelung des Heidnischen oder Jüdischen, wie Beides vor und innerhalb und neben der Christenheit hergegangen ist. Wo selbst das negative, neben dem überall blos strebend positiven, sich Verhalten zum gekommenen und empfangenen Heil nicht fehlen darf, da haben

auch die seines Kommens erst Harrenden oder Nicht-harrenden Anspruch auf eine Stelle. Von Latitudinarismus gefährdet ist mehr die geschehende, weniger die darstellende Geschichte.

2. Die verschiedenen Bestimmungen des Umfangs.

Wie sehr Erweiterung des Inhalts christlicher Geschicht-Darstellung Bedürfniß sei, das erhellt zuvörderst an zwei äussersten Methoden geschichtlicher Welt- und Christenthums-Auffassung. Nach beiden zeugt die Geschichte überwiegend für den Sieg der Welt über das Christenthum; als den unter anderm deshalb nothwendigen Ausgang ihres langen Streites, weil bisher vorherrschend der umgekehrte Ausgang für den allein-möglichen gegolten hat.

Die eine Methode ist grundsätzlicher Subjectivismus; weiter verbreitet, als es den Sicheren dünkt, weil die Worte nicht immer gleich sinnlos lauten. Da „Alles in der Welt zuletzt blos subjectiv ist, da Jedes Jedem so oder so erscheint, je nachdem er auf den einen oder andern Standpunct sich stellt oder gestellt findet": so ist das factische bald Einander-entgegentreten bald Ineinander-verschwimmen des Christlichen und Nicht-christlichen, überhaupt des Religiösen und Nicht-religiösen, nur eben zu fassen wie alle Erscheinungen in der Welt, wie Alles was überall der Subjecte eigenes Werk ist. Beides lässt dem Geschicht-Betrachter die Wahl, sich das Weltgeschehn zu construiren: entweder mehr aus der einen, oder mehr aus der andern jener zwei gleich subjectiven Tendenzen und Causalitäten. Doch hat er seine individuelle Subjectivität dem Zeitbewusstsein zu accommodiren. Dieses ist die sociale Subjectivität, der Inbegriff aller mit den Zeiten wandelnden Entwickelungen. Dargestellt wird es bald in einer Minderheit, bald in einer Mehrheit. Aber in beiden Daseinsformen constituirt es sich nie als förmliche Societät. Gleichwol oder ebendarum beherrscht es den Gang der Dinge.

Eine zweite, nur nicht so universal- oder total-subjectivistische Methode, Christenthum oder Religion und Wissenschaft oder Welt in ihrer Wechselverbindung zu fassen, ist erklärter Naturalismus: Annahme nur physiokratischen statt alles theokratischen Welt-Princips, als des objectiv oder in der That einzigen und wahrhaft progressiven. Religiöse, zumal christliche Welt-Betrachtung und Behandlung ist blos eins der subjectiven Mit-Principien des Weltgeschehns, wie solche auf unteren Entwicklungsstufen allerdings auch naturgemäß sich erzeugt haben. Als sicherer Erfolg der Entwickelung des Denkens und Wissens, namentlich durch Philosophie der Natur und Geschichte, steht aber zu erwarten, die natur- und geschicht-philosophische Erkenntniß werde an die Stelle aller bisherigen Religion treten, alleiniges Princip der Weltgeschichte werden. Oder auch, nach einer andern Version, aus dem unmittelbaren Leben des leiblichen Bedürfens geschöpft und wiederum in dasselbe getaucht: ein Universal-Humanismus, als System allgemein-menschlicher Willens-Bestimmungen, wird die Zeichen und Wunder der Religion thun. Einstweilen bleibt der in's Christenthum eingeklemmten Weltgeschichtschreibung eine zweifache Aufgabe. Einmal, ist nachzuweisen die vorwaltend repressive Seite bisheriger Entwicklung, die hemmende Macht vor Allem des religiösen Interesse sammt positiver Religion. Und dann, sind aufzuzeigen die zerstreuten Spuren von einer doch auch progressiven Geschicht-Seite schon bisher. Dort wird erkannt die Nothwendigkeit einer Befreiung; hier erscheinen die Anfänge eines Freiwerdens. — Hiernach bestimmt sich die Stelle und Wechselstellung der zwei Principien in Welt und Weltgeschichte, entweder des Religiösen und Christlichen oder des Nicht-religiösen und Nicht-christlichen. So nämlich: daß diese zwei gar ungleichen Welt-Elemente, das accidentiell eingedrungene und das substantiell einheimische, das hyperphysische oder transscendentale und das hylozoistische oder immanente, im historischen

Darstellen in zwei möglichst gesonderte Sondergeschichten auseinanderfallen: in eine Kirchen- oder Theologen- oder Frommen-Geschichte, und in eine Staaten- oder Völker- nebst Wissenschaft- und Kunst-Geschichte; kurzweg, in Kirchen- und in Welt-Geschichte.

Allerdings sind, durch beide „ganz moderne" Welt- oder Geschicht-Anschauungen, die zwei ehedem allein-herrschenden noch keineswegs aus ihrer Vor-herrschaft vertrieben. Dieser letztern beiden gemeinsames Wesen ist: Anerkenntniß des Religiösen und des Nicht-religiösen, des Christlichen und des Nicht-christlichen, als der zwei Kräfte und Kreise, welche mindestens auf noch lange hin die naturgemäße oder göttlich geordnete Bestimmung haben, neben einander zu wirken und zu bestehen. Allein, im Bestimmen über das normale und über das factische Verhältniß zwischen diesen zwei Principien und Reihen, in Hinsicht auf deren wechselseitige Stellung gleichwie auf ihren größern oder bessern Antheil am allgemeinen Geschehn, gehen die zwei Anschauungen nahe bis zu Gegensätzen auseinander. Bezeichnet können sie werden, nicht eben sehr richtig, aber auch nicht ganz falsch, als überwiegend weltliche und überwiegend kirchliche Geschicht-Auffassung. Das beiderseits Einseitige und Dogmatistische besteht darin: daß sie den Streit, zwischen staatlichem oder wissenschaftlichem oder gemeinbürgerlichem Weltthum und geistlichem oder sonstwie eng-geschlossenem Kirchenthum, nicht blos als ihren Inhalt darlegen, sondern auf dessen Wahl und Fassung einen bestimmenden Einfluß üben lassen.

Die vorwiegend weltliche Welt- und Geschicht-Auffassung erkennt das zugleich religiös bestimmte Ethische wol nominell so an, wie es im Christenthum auftritt, als nothwendiges und oberstes Mit-Princip der menschlichen Dinge. Doch die in deren wirklichem Geschehn ihm zuerkannte Stellung ist mehr eine unter- und nach-geordnete; in Vergleich mit dem Physischen und Logischen, in

des Erstern theils politischer theils ästhetischer, in des Letztern bald scientifischer bald speculativer Gestaltung. Die Pragmatik bewegt sich hier zumeist im Bereiche derjenigen Ursachen und Beweggründe, Mittel und Zwecke, welche durch den Princip-Satz geboten sind, daß die überhaupt welt-bewegenden mächtigeren Kräfte zugleich die wirksameren Principien fortschreitender Menschheit seien.

Selbst nicht für Staats- und Wissenschaft-Geschichten, noch weniger für Cultur- und Universal-Geschichten, wird solch Vorwiegen alles Andern als des Ethischen und Religiösen durch die Wirklichkeit gerechtfertiget. Dies ist historisch nachweisbar von der specifisch christlich religiös bestimmten Sittlichkeit. Doch wird die in Dieser liegende Gottes-kraft auf die Welt, ihrem noch höheren Maße nach, schon erkennbar, wenn auf die höhere Kraft des Religiösen oder auch nur des Ethischen überhaupt hingewiesen ist. Die Diesem, mehr als allem Andern, eignende Wirkung auf den Menschen ist die Gesinnung. Keine andere, physisch oder logisch herbeigeführte, Bestimmtheit des Menschen erfaßt und umfaßt Diesen so völlig in seiner Selbstheit und Ganzheit, macht so sehr den wesentlichen und vollständigen Menschen zum „Subjecte" seiner Thätigkeit, verstärkt und concentrirt in dieser so mächtig seine Kraft, erstreckt deren Einfluß auf Willensbestimmung so weit über eine große Zahl der social verbundenen Menschen, erreicht ein so durchdringendes Eindringen in alle Bildungs- und Lebens-Kreise, vermag so unmittelbar alle diesen gewidmete Kräfte oder Thätigkeiten deren besonderem Ziele selbst erst näherzuführen, wirkt so in den Einzelnen auf das Ganze und durch ein Ganzes auf dessen Einzelne. Nur-äusserlicher Beobachtung freilich entgeht sehr leicht schon das Wirken des Gedankens auf den Weltgang, der Einfluß intellectueller scientifischer Menschen-Entwickelung auf das staatliche Volksleben mit seinen weiterschreitenden Bedürfnissen. Und noch ungleich zarter oder feiner sind die Fäden, mit welchen das (im Gu-

ten oder im Bösen) sittliche Gesinnetsein sich in's Weltgeschehn einwebt. Doch, diese Schwierigkeit des Aufsuchens seiner Wirksamkeit ist nicht so groß, wie der Reichthum an Zeugnissen von ihr. Die Forderung welche das gemeinste Humanitäts=Princip an allgemeine oder Menschheit=Geschichte stellt, daß Solche möglichst im Interesse Aller auftrete, sie könnte allein schon jenes überwiegend=weltliche Geschicht=Verfahren verurtheilen, mit seiner unverhältnißmäßigen Zurückstellung Dessen, was thatsachlich allezeit und überall der großen Menschen=Mehrheit als der Nerv des Weltlichen selbst ebenso gegolten wie gedient hat. — Das öfters Unzureichende der Achtung, welche der sittlichen Weltmacht in der Weltgeschichtschreibung wird, kann nicht zweifelhaft sein. Darum kann die Trivialität vorstehender Erinnerung an dieselbe nicht eine allzu große Schuld sein.

Die vorwiegend kirchliche Welt= und Geschicht=Auffassung hält ungleich fester, als jene weltliche, an des Religiösen und Christlichen nothwendiger Weltherrschaft. Die Form und Sphäre indeß, in welcher Diese sich vollziehe, ist ihr, mehr oder weniger ausschliessend, die Kirche in rein=geistlicher Gestalt. Solcher Ekklesiasticismus vindicirt einer Standes=Prophetie mindestens relativ, den weltlichen Personen wie Dingen gegenüber, den Alleinbesitz des Pneuma, des Princips zu christlicher Welt. Er. vindicirt hiermit derselben nichts Geringeres, als die Immanenz der in ihr sich tradirenden oder succedirenden Gottes=Kraft und Befugniß, nach dem durch sie vermittelten Göttlichen dem durch's Christenthum eröffneten Göttlichen alle bürgerliche Weltgestaltung und allgemeinmenschliche Weltbildung zuzuführen. Dieser Kirchen=Begriff, theilweise auch ausserhalb sogenannt katholischen Bezirkes, hat da, wo er sich folgerecht historisch durchzuführen unternahm, die Welt= und Kirchen=Geschichtschreibung zu einem Complement der mangelhaften Welt= und Kirchen=Wirklichkeit gemacht: d. h. zu einer Beweisführung für das in Dieser unerreicht Gebliebene, als ein wenigstens

in Zukunft noch zu Erreichendes und Erreichbares. Dabei ist zu Grunde gelegt eine Eintheilung gesammten Geschicht-Stoffes, welche dem Religiösen und Christlichen, im Gegenüber der wirklichen Welt, eine einerseits sehr schroffe und andererseits sehr schlaffe Stellung giebt; wie Dies eben im Wesen jener Kirchen-Theorie liegt. Den einen Theil des Inhalts solcher Geschichte bildet „das christlich religiöse Geschehn": als zu Stande Gekommenes entweder durch die geistliche Kirche unmittelbar selbst, oder für sie durch Weltstaat und Weltbildung in ihrem Dienst und unter ihrem Gebot. Den andern, nach Beschaffenheit und Ausdehnung ganz ungleichen, Theil bildet das Nicht-religiöse und Nicht-christliche. Dessen Inhalt wiederum ist ein zweigetheilter. Er enthält alles nicht kirchen-religiös und nicht kirchen-christlich Entstandene und Gefasste. Dieses ist daher theils sicher nicht und jedenfalls nicht sicher wahrhaft Religiöses oder Christliches, theils nicht nothwendig unter den Einfluß der Religion oder des Christenthums Fallendes, religiös oder christlich Gewichtloses, wenn auch nicht ganz Gleichgültiges.

Für solche Verhältniß-Bestimmung, zwischen geistlicher Kirche und dem Welt- oder Geschicht-Inhalte christlicher Zeit, lag ein scheinbarer Berechtigungs-Grund vor: positiv oder affirmativ, in der Idee christlichen Gemeinwesens; negativ, in der Wirklichkeit aller weltlichen Kreise ihr gegenüber. Die Weltnothwendigkeit der Integrität und der Kraft christlicher Weltreligion forderte, zur Wahrung dieser Beiden, zur Sicherung ihrer Aechtheit und Wirksamkeit, eine eigene Stelle und eine entsprechende Stellung der Kirche. Der Sinn, in welchem Letztere neben Staat und Schule, als eigene Anstalt neben diesen zwei Anstalten, durch's Christenthum selber eingesetzt ist, bildet die hochwichtige äussere oder formale Seite des Wesen-Unterscheidenden dieser Religion von allen andern Religionen. Derselbe hat aber im gemeinen geistlichen Kirchen-Begriffe nicht seinen vollständigen und reinen Ausdruck erhalten. Die urchristliche Ein-

setzung der Kirche, als besonderer Anstalt zu Religions-Vertretung, stand gegenüber der (im Morgenlande üblichen) mechanischen Zusammenwerfung und Vermischung aller drei Kreise menschlicher Entwickelung, ungeachtet deren noch völliger Ungleichartigkeit, schon vor irgendwie vorgeschrittener wirklicher Herrschaft der Religion über alles Andre. Ebendieselbe stand, und zwar noch weit mehr, entgegen der (griechisch-römischen) Unterordnung des Religiösen unter das Andere, welche ein Durchdrungen-werden des Letztern vom Erstern vielmehr gefährden musste als gewährleisten konnte. Allein, sie hat nicht anstatt jener Vermischung eine Sonderung oder Entgegensetzung, und nicht statt jener Unterordnung des Religion-Vertretens unter das Uebrige eine nur umgekehrte Unterordnung alles Uebrigen unter das Religion-Vertreten in der Weise eingesetzt, wie Beide in gemeinem Kirchenbegriffe und Kirchenthume angestrebt worden sind. Dessen Abweichendes von seiner Einsetzung ist zunächst: daß der Anspruch an Weltherrschaft übergetragen worden von der Religion selbst auf Deren blose Vertretung und Vertreter, als ein den Laien gegenüber gleich unbedingt gültiger. Ausserdem: daß die Unterschiedenheit „geistlicher und weltlicher" Personen und Dinge Grundsatz geworden ist als eine für Kirchenthum substantielle und permanente, welche stets dieselbe bleiben oder auch zu Entgegensetzung vorschreiten könne, nicht zu allmäliger Verminderung bestimmt sei. Ueberdies hat eine zweifache Wirklichkeit, die der Kirche und ihrer Welt-Umgebung, jene geistlich-kirchliche Eintheilung des Geschicht-Stoffes als undurchführbar erwiesen. Die so sich fassende und gestaltende und stellende Kirche ist nicht in dem Grade, wie es zu solcher Eintheilung erforderlich wäre, das Organ geworden für Erhebung der Religion zum Princip der Welt, ihrer Wissenschaft und ihres Staats. Sie ist sogar nicht allezeit und überall und in allen nothwendigen Beziehungen, für nur Christliches und für alles Christliche und für alles mit Diesem wesentlich Zusammenhangende,

das Centrum geblieben oder geworden. Und das ist geschehn bald durch ihre eigne Unvollkommenheit, bald durch der zwei anderen Kreise entweder unberechtigtes oder berechtigtes sich Zudrängen und Widerstreben. — Demnach übernimmt historische Untersuchung des christlichen Lebens-Umfanges den historischen Beweis dafür: daß so geistlich-geschlossen kirchliche Auffassungsweise Dem, was im Christenthum begründet und in der Christenheit vorherrschend gewesen, weit näher stehe, als jene überwiegend weltliche Auffassung. Aber sie vermag die in dieser Daseinsform dargestellte Christenheit nur als den an Inhalt reichsten, nicht als den alleinigen christlich religiösen Lebenskreis aufzuzeigen.

8. Das Maß einer Erweiterung des Geschicht-Inhaltes.

Gegenüber beiden zuletzt genannten Arten, dem Religiösen oder Christlichen und dem Nicht-religiösen oder Nichtchristlichen ihre Stellung zu einander und in der Weltgeschichte anzuweisen, steht eine dritte Art; nichts Anderes ansprechend als ihr gleiches Recht, sich auch vorzulegen in ausführender Geschichte, zu ihrer Bewährung oder Nicht-Bewährung. Sie besteht einzig in umfänglicherer und durchgeführterer Zusammenfassung der Geschichte des Christenthums mit der Geschichte der Welt. Und sie beruht auf einer gar nicht neuen Fassung der Begriffe von diesen zwei Geschichten. Nach derselben ist der erstern Gegenstand nicht Christenthum allein, sondern zugleich blose nach Solchem blos strebende Christenheit. Nach ebenderselben ist der letztern Gegenstand nicht Weltthum allein, sondern die unter des Christenthums Einfluß oder Zukunft unmittelbar oder mittelbar gestellte Welt. Solche zusammenfassendere Darstellung soll keineswegs eine combinirte Kirchen- und Welt-Geschichte sein, auch nicht eine Verhältniß-Geschichte der Kirche und Welt. In beiden Fällen müsste der ganze Inhalt, welchen die das Religiöse umliegenden Kreise im Verbande mit Diesem gehabt haben, Mit-

Gegenstand des Darstellens werden. Sie soll nur gleichmäßiger Beides geschichtlich erkennbar zu machen suchen, den Unterschied wie den Zusammenhang und den Zusammenhang wie den Unterschied, zwischen Religiösem und Nicht-religiösem oder Christlichem und Nicht-christlichem. Solche Gleichmäßigkeit scheint ihr sicherer möglich bei ihrem sich Zusammenfassen in Eine Geschichte, als wenn sie in streng von Weltgeschichte abgeschiedener Kirchengeschichte zur Darstellung gebracht werden soll. Denn so begegnet es leicht beiden Geschichten, daß sie, vorzugsweise entweder auf nur-weltlichen oder auf nur-kirchlichen sogenannten Standpunct sich stellend, nur von da herab jenen Unterschied oder jenen Zusammenhang erblicken. — Hiermit erweitert sich nun zwar solcher Geschichte der Umfang ihres Inhalts wie Gesichtskreises; sie wird stetigere Gleichbeachtung und Aufeinanderbeziehung der Aussen- wie Innen-Seite des religiösen und christlichen Geschehns. Aber eben hiermit vergrößert sich ihr auch die Pflicht, den Einfluß der Subjectivität auf solche Erweiterung möglichst zu vermindern. Solches geschieht, indem sie das Maß der Erweiterung von ebendaher empfängt, wo die zwei gleichmäßig hervorzuhebenden Stücke liegen, der Zusammenhang und der Unterschied zwischen Religiösem oder Christlichem und Nicht-religiösem oder Nicht-christlichem. Nämlich: aus demjenigen Zusammenhange und Unterschiede zwischen Beidem, welcher als theils vom Stifter selbst eingesetzt, theils erst nach ihm angenommen historisch nachweisbar sich zeigt. — Doch ist hier durchaus Absicht, nur einige der weit mehrern historisch begründenden Momente herauszuheben.

Christi Heils-Weltordnung war Religion im (ihr allein eigenen) höchsten Sinne dieses Worts: Idee und Kraft aus Gott in Eins, mitten hinein sich stellend in die Menschheit, zu deren Erlösung. Ihr Wesen, ganz an seine Person in und ausser deren sichtbarem Erscheinen geknüpft, vollzog sich als Beides: als die zunächst nothwendige und stets nothwendig

bleibende Versöhnung oder Sündenvergebung durch Gottes-Gnade; als Heiligung und Erleuchtung durch Gottes-Geist. So war sie ethische Neu-Schöpfung, Wiedergeburt; mit daran, wie an alle Schöpfung, sich schliessender Regierung. Hiermit war zwischen beiden Schöpfungen ein untheilbar-zweifaches Verhältniß gesetzt. Von dessen zwei nothwendigen Seiten bildete die eine der Wesens-Unterschied: die ungleich höhere Wirkungs-Kraft und Wirkungs-Art der jetzt verliehenen Mittel; diese sollten, wie ehedem, zu Anlagen im Menschen selber werden, aber ihn zu einem wirklich neuen Menschen entwickeln, nach Gottes jetzt gott-menschlich erschienenem Bilde. Die andere Seite bildete der Lebens-Zusammenhang der neuen Kräfte mit den alten: diese sollten durch jene theils überwunden und verdrängt, theils geheiligt und gesteigert werden, für sie theils Gegensatz theils Gegenstand sein. So forderte eben der Unterschied in Bezug auf den Zusammenhang Beides, dessen theils Auflösung theils Fortbestehn.

Für alle Folgezeit nach der Stiftung hat die nie überwundene Hauptschwierigkeit darin gelegen, die zweite Schöpfung als ganz wesentliche Umschaffung und als doch nicht völlige Vernichtung der ersten zugleich zu fassen; noch mehr darin, solche Vereinbarung des Wesens-Unterschieds und des Lebens-Zusammenhangs beider Schöpfungen auf das in nicht-christlicher Welt Gegebene einzeln anzuwenden. Das gewöhnliche dreierlei Meinen hat hier neben und gegen einander gestanden. Grad und Umfang sowol der schon ursprünglichen Zureichenheit oder Unzureichenheit, wie der nachgefolgten Entwicklung oder Verderbung der Menschen-Natur erster Schöpfung, haben dreifache Abschätzung erfahren. Eine dritte hat zwischen Natur-Cultus (Naturthum statt Christenthums) und Natur-Verwerfung (absolutem, falschem Supranaturalismus) gestanden, gleichwol auch nicht zwischen diesen zwei Aeussersten vermittelt, nach deren theoretischer und praktischer Beziehung und Bedeutung. Die Unmasse

des Geschichtstoffes, in Folge dieses Thems aller Themen, ist eben die in der Wirklichkeit liegende Nöthigung, in das Einzelne der durchweg von dieser Verhältniß-Frage berührten Erscheinungen einzugehn. Denn nur in dieser dreifachen Stellung, welche die Geschöpfe der zweiten Schöpfung zu beiden Schöpfungen, in ihrem Meinen und Thun, sich gegeben haben, wird die wirkliche Gestalt der christlichen Schöpfungs-Zeit erkannt. — Die Nothwendigkeit einer Erweiterung des Geschicht-Inhaltes christlicher Religion in Christenheit, oder was Dasselbe ist, einer Verengerung der sogenannten „Aussenwelt für Christenthum", erhellt aus dessen Behandlungs-Geschichte schon in ihrem oberflächlichsten Umriß; sogar, wenn mehr gesehen wird auf die Kirchen und Religionsparteien, als auf die von ihnen Abgewichenen.

Die Behandlung des Christenthums zunächst als objectiver Religion, in praktischer genau so wie in theoretischer Hinsicht, ist Schwebung zwischen Auslegen und Entwickeln gewesen; je nach Hervorhebung und Fassung der theils materialen theils virtualen Seite seiner Positivität. Nach Beidem ist der Christen religiöse wie gemeine Lebensführung nicht als blose Christenthums-Aneignung geschehen: weder rein aus der positiven Religion heraus, noch mit einem an ihr allein gebildeten Geist. Vielmehr, unter wesentlichem Einflusse eines Nicht-christlichen und Nicht-religiösen; gleichviel, ob Solches aus vorchristlicher Zeit und nichtchristlicher Umgebung stammte, oder in Christen selbst aus der alten Natur sich erzeugte. Dogma und Cultus, Disciplin und Verfassung, in ihrer Materie und Form, tragen Charaktere oder Spuren von Fremdem: vor oder neben dem Christlichen anderweit entwickelten Nationalitäten und Politieen, scientifischen und ästhetischen oder allgemeinen Bildungen, bis herab zu Vorstellen und Sitte der Massen. Die Dualität christlicher und nichtchristlicher, gleichwie religiöser und nichtreligiöser, Lebens-Bestandtheile war an sich be-

gründet; in des Stifters eigenem Anknüpfen seiner Schöpfung an die erste, nicht blos in dem paulinischen „Alles ist Euer". Aber, wo nun überall im Einzelnen, gegenüber dem weder synkretistischen noch exclusiven Universalismus der Welt-religion selbst, entweder Rechtverständniß oder Misverständniß, entweder Klarheit und Entschiedenheit oder Dunkel und Verwirrung sich finde, das ist eben die so tief hinein führende Frage. Auch für die Geschichte; obgleich Diese gänzlich nicht selbst Urtheil fällen, weil sie aber historisch sich begründende Urtheilskraft bilden soll.

Bezeugt ist solcher Stand der objectiven Christlichkeit der Christenheit durch den inner- und ausser-kirchlichen Geschicht-Inhalt, in allen ihren drei Zeiten. Zwar, das gemeine griechisch-römische Religions-Unwesen ward ziemlich zertrümmert, mit dem Griechenrömer-Reich zusammen. Auch das gnostisch-manichäische Nebeneinander-stellen zweier Religions-Stufen innerhalb Einer Religion, obwol nie aufgegeben, ist mehr blos als Religions-Kriticismus immer neu wieder aufgetaucht. Das Einwirken der moslemischen Gewaltreligion auf das Innere der Christen blieb nur eben das hellenistische. Religiöse Germanen- und Slawen-Nationalität gehört größerntheils zu dem durch's Christenthum Untergegangenen. Hingegen, in jüdischer gerade statt propheten-hebräischer Religion, in griechisch-römischer Wissenschaft und Kunst und allgemeiner Bildung, und zwar der Sinnes- wie Vorstellungs-Weise nach, hat das Alterthum in die nur zum Theil „neue Zeit" hereingedauert. Im Eklekticismus des Judaisirens und Hellenisirens und Romanisirens der Christen zeigt sich, als das Vorwaltende, bloses Streben nach gleichem Vermeiden der Einmischung und der Ausschliessung des Fremden. Die germanische Nationalität, unter den der neuen Religion späterhin zugewandten bisjetzt die einzige von productivem Vermögen, hat große Anstrengungen gemacht, um in christlicher Weise sich in die weltgeschichtlichen Völker einzureihen,

als Trägerin christlicher Cultur an der alten Cultur-Völker Statt, und doch mit Deren Bildung als einer ihrer Mitgrundlagen zugleich. Aber, nach wie vor ihrer Kirchen-Verbesserung ist Dieselbe unter sich vielgetheilt geblieben, über Das was entweder christlich- oder unchristlich-Nichtchristliches sei, wo die Grenzscheide dieses zweierlei Nichtchristlichen im Einzelnen liege. Gleichwol, vom Auffinden und Festsetzen dieser Grenze, nicht blos in vager Allgemeinheit, sondern als des Maßgebenden für Aufnehmung oder Ausweisung alles einzelnen Nicht-christlichen, sogar für religiöse Behandlung alles einzelnen Nicht-religiösen, hing die Lösung der Aufgabe aller Zeiten ab. Solche aber war: auch menschlicherseits die zur Weltreligion bestimmte Religion diesem ihren Ziele näher zu bringen.

Die Behandlung des Christenthums als subjectiver Religion blieb stets mangelhaftes Erstreben der Totalität der Beziehungen, in welchen der einzelne Bekenner religiös sein soll. Christlich subjectiver Religion war es wesentlich, den ganzen Menschen für sich zu fordern, solidarisch als Subject des Lebens in ihr durch sie. Im Auffassen und Ausüben dieser Religion sollten zu proportionirtem Antheil vereint sein alle vier Hauptformen der Menschennatur, als ihrer gleich fähige und bedürftige: Sinnlichkeit und Gemüth und Denken und Wille. Diese innere Universalität des Christenthums im Menschen, ganz gleich der äusseren im Raume, ist noch nicht geschichtlich geworden; vielleicht kaum mit wenigen Ausnahmen. Das beiweitem Gewöhnliche in den religiösen Lebens-Erscheinungen auch der Christen war allezeit: in den verschiedenen Kreisen und Zuständen menschlichen Naturlebens nur vorzugsweise in der einen oder andern jener vier subjectiven Daseins- und Wirkungs-Formen der Religion, wie jede gerade der besondern Beschaffenheit solcher Kreise oder Zustände entsprach, religiöses Leben darzustellen.

Also: Behandlung des Christenthums als objectiver

Religion bietet die grösste Mannichfaltigkeit, mit welcher sein erstes Grundverhältniß, das zum Nicht-christlichen und Nicht-religiösen, theoretisch vorgestellt und praktisch aufgestellt worden. Die Linien derselben haben in Alles sich verlaufen. Gleicherweise Behandlung desselben als subjectiver Religion hat meistens, ähnlich wie bei den Nicht-Christen, mehr nach den Beschaffenheiten der nicht-religiösen Lebens-Zustände sich zertheilt, als in die Einheit aller Formen christlichen Religion-Lebens sich zusammengeschlossen. Demnach: damit das Geschicht-Bild von dem (theoretisch oder praktisch) wirklich geführten religiösen Christenleben auch in der quantitativen Beziehung wahr sei, sind alle seine zerstreuten Züge zu sammeln. Folglich: nicht sowol der „Welt des nach christlichem Leben strebenden Christenlebens", vielmehr der ausserhalb ihrer liegenden „Aussenwelt", ist eine engere Grenze zu ziehen.

Allerdings, Erweiterung des Umfangs für den Inhalt dieser Geschichte hat ihre gemessenen Schranken. Zunächst, der vollständige Einzel-Inhalt des religiösen und des anderweiten Christenlebens, welches dem Wesen nach Ein Leben nur erst werden sollte, bleibt in zwei Geschicht-Darstellungen zu vertheilen. — Allein, in den Bereich des erstern Lebens gehören mit-wesentlich die Gattungen und Hauptarten des letztern: d. i. des Denkens und Handelns in den Kreisen, welche ausserhalb des Bezirks der Kirchen oder Religionsparteien und ihrer Theologieen oder Culte oder Sittengesetze lagen, in Staat und Bürgerthum, in Schulenwissenschaft und Kunst, in allgemeiner Bildung und Lebenssitte. Dieselben theilten sich, ihrer Abkunft und Richtung nach: in Folge-Gestalten aus dem kirchlich- oder theologisch-Religiösen; aber auch in Neben- und Gegen-Gestalten, Erzeugnisse kirche-freier Wissenschaft oder Bildung oder Denkweise, mit bald selbst-religiöser bald verflachter Sinnesart. Letztere Classe, eine höchst mannichfaltige, hat das in der Christenheit wirklich geführte religiöse Leben wesentlich mit-

bestimmt. Selbst unmittelbar: denn sie ist keineswegs blos praktisch, durch das Leben ihrer Glieder, sondern ebensowol durch eigene Religions- und Lebens-Theorieen für eine große Zahl leitende Norm geworden. Nur noch mehr mittelbar: denn von ihr sind die äusseren Mittel und die Bildungen und die Denkweisen und Sinnesarten mit-ausgegangen, für dieselben Laien und Geistlichen, welche das kirchlich oder theologisch festgestellte Leben leben sollten.

Die Verblendung eines falschen Kirchen- oder Theologenthums, dessen Sicherheit ohne Seiner-selbst-Gewißheit, hält dergleichen Coëfficienten, als im „Aussengebiete" ihr Wesen treibende, für nicht sehr bedeutsame Bestandtheile der religiösen Lebens-Geschichte in der Christenheit. Das ist genau so „wacker kirchlich", wie die Vornehmheit vieler (jedoch keineswegs aller) Vertreter der Welt-Wissenschaft und Bildung, welchen gemein-christliche Religions-Fassung oder auch überhaupt religiöse Welt-Auffassung für brav weltlich gilt. Wol gab es allezeit Männer entweder nur des Staats und der Wissenschaft und der allgemeinen Bildung, oder nur geistlichen Kirchen- und asketischen Frömmigkeit-Sinnes und Thuns. Das noch gar unzureichend concentrische sich Bewegen der zwei hemisphärischen Kreise, ungeachtet ihres gemeinsamen Titels und Laufs in „christlichem" Weltraum, hat gesonderten Geschicht-Stoffes genug ergeben. Aber, eben dies V o r h a n d e n s e i n z w e i e r irgendwie die Religion angehenden Lebensgebiete, mit ihren positiven oder negativen Inhalten, Stufenunterschieden oder Gegensätzen, ist erst das g a n z e Wichtige. Zudem ist's vollkommen ungeschichtlich, daß Diejenigen, welche entweder dem Kreise der unmittelbaren oder dem der mittelbaren Religions-Förderung sich äusserlich zugetheilt fanden, und welche gleichwol nicht hiermit auf einen „entweder religiösen oder nicht-religiösen Standpunct" sich gestellt meinten, daß diese Besseren unsers christlichen Geschlechts in allen Ständen an Zahl so gering oder in ihrem Wirken so unbedeutend gewesen seien. Solche

freilich, denen Religions-Gebiet ungefähr so sich eintheilt wie eine Feldmark in art-verschiedene Frucht-Boden, die werden stets für ihren erkorenen Bezirk um den größten Raum in der Geschichte streiten.

Ferner, scheidende Messung Dessen, was einestheils das Religiöse und Christliche, anderntheils das Nicht-religiöse und Nicht-christliche gewirkt habe, oder auch nur, wie das Eine des Andern Entwickelung und Wirkungskräftigkeit gefördert oder gehemmt habe, solche Darlegung des Neben- und In- und Gegeneinander-wirkens beider Causalitäten („Pragmatik" benannt, mit einem eignen Namen ohne Zweck und Sinn), sie ist höchstens und kaum mit annähernder Genauigkeit und Vollständigkeit möglich. Schon aus dem Natur-Grunde, weil es Modus des Geschehns in der Welt ist, daß gewöhnlich eine Mehrheit von Ursachen in Zusammenwirken unter sich zusammengeht. — Allein, dies Weltgesetz der Ursachen-Verflechtung ist kein Freibrief für Trägheit, welche die Schwierigkeit des Unterscheidens und Vergleichens bis zu Unmöglichkeit vergrößert. Umsoweniger, da die zwei einander entgegenstehenden subjectiven Interessen oder Dogmaticismen die Antheile am Geschehn unter beide Concurrenten, Religion oder Nicht-Religion, Christenthum oder Weltthum, so treffend zu vertheilen wissen! Es bleibt möglichstes Vergleichen die Aufgabe, stetes Gleichbeachten das Mittel.

4. Der Abschluß.

Gesammt-Schluß aus der thatsachlich realen, nicht blos ursprünglich idealen, Welt-Stellung der Welt-Religion für deren Geschichte ist: daß die schwierige Grenzscheidung zwischen christlicher Religions-Geschichte und Welt-Geschichte in der That eine unmögliche werden kann durch Grundsatz; besonders bei folgenden drei irrigen Voraussetzungen.

Eine erste von diesen ist: wenn Christenthum und Welt nicht, wie beim Urheber von Jenem und Heiland für Diese, sondern wie „Geistlich und Weltlich" im spätern Kir-

chenthume ohne weiteres zu einander gestellt werden. Genannte je zwei Verhältniß-Glieder entsprechen sich nur theilweise. Denn das Geistliche hat nicht ganz das Christenthum vertreten, sowie nicht ohne Selbst-Verweltlichung; und das Weltliche hat nicht blos Das in sich dargestellt, was dem Christenthume „Welt" hieß. Christi Teleologie forderte als Eigenschaft für die Vorbereitung auf die vollendende irdische Zukunft seines Reichs, inwieweit Solche auch menschlicher-seits durch die Kirche stattfinden sollte, daß in Dieser eine Anlage gegeben sei zu Annäherung an Zusammenwirken Aller für Ausscheidung des Welt-Bösen aus der Menschen-Welt. Jene Standes- und Kreises-Unterscheidung hingegen hat diese authentisch christliche Eigenschaft, solch allmäliges Zusammenführen als ihren Zweck in steter Gegenwart und nicht erst am Ende, nur bei ihrem Auftreten in sich befasst, nachmals stets mehr oder minder zurückgestellt und abgeschwächt.

Eine zweite irrige Voraussetzung ist: wenn nicht die Unterscheidung zwischen Christenthum Christi und Christenthum der Christenheit überall streng durchgeführt wird. Denn: wol war Ersteres für Letzteres keineswegs blos ideal über ihm, als über einem alten Kosmos oder Chaos ohne Neuschöpfung, schwebende Zwecksetzung und Norm, sondern zugleich real in ihm leben-schöpferisch daseiende Kraft und That. Und doch hat auch diese Schöpfung die ewige Gebundenheit auch der ethisch erhobenen Physis an ihr Höheres, die Ewigkeit eines religiösen Verhältnisses, nach dessen dunklerer Seite bewährt: die Gesammtheit der Geschöpfe hat nicht blos unter diesem Schöpfer, sondern weit hinter seinem Schöpfungs-Werke selbst zurückgestanden. Welches Gewicht aber diese Unterscheidung für das Berichterstatten habe, das zeigen Die am meisten, welche eine von zwei Christenheiten in der Geschichte gefunden haben, entweder eine in der Kirche ziemlich bis zu Christo hinanreichende, oder eine in der

Welt mehr oder minder entschieden über Christum hinausschreitende.

Wir hingegen halten uns lieber noch eine dritte irrige Voraussetzung vor. Es ist die: wenn bei der Wahl des Inhalts für christlich religiöse Lebens-Geschichte das Leitende nicht gleichmäßig Beides ist, Das was der Christen Fassung und Ausübung ihrer Religion wirklich bestimmt hat, sei es vorgeschriebener-maßen, sei es selbsterwählter-maßen. Das Sollen nicht allein hat die Blätter dieser Geschichte entweder überhaupt mit einem Inhalte, oder mit christlichem Inhalte gefüllt. Ohnehin vermag Geschichtschreibung oft genug, bei den Einzelbestrebungen und bei den Gemeinanstalten, nur vom Möglich-gemachten und nicht ebenso vom Wirklich-gewordnen zu berichten. Die hier geforderte Erweiterung des Geschicht-Inhaltes, vom Normalen auf alles bedeutsame Factische, von Dem was positiven Gehalts war auf Das was negativen Gehalts war, gilt ganz vorzüglich von der (hier behandelten) ersten Grundbeziehung des Christlichen und Religiösen. Dessen Wesens-Eigenheit, wahrlich sie ist entschieden genug, um heraus-erkennbar zu sein nicht blos in seinen Gegensätzen und Entstellungen, sondern noch in seinen Wirkungen auf die Welt oder Nachbildungen durch die Welt, wie weltlich durchbrochen auch überall solche seine Erscheinungsgestalt sei. Ebendesselben Geschichte daher, auch wenn sie so wenig wie ihr Gegenstand selber der Welt sich verschliesst, verirrt und verliert sich nicht nothwendig in Deren Geschichte. An ihrem eigenen Ausgangspuncte sich festhaltend, beschreibt sie mit Ebendiesem einen eigenen Geschichten-Kreis mitten durch die Weltgeschichte hin, einen in dieser auch selbst weltgeschichtlichen; ringend mit ihr um den Preis, für weltliche oder für christliche Weltgeschichtlichkeit. So als Versuch, kirchen-central und welt-peripherisch zugleich berichtzuerstatten, trägt sie den Namen „Kirchen-Geschichte" von ihrem

Gegenstande, von der Anstalt Dessen, welcher als Herr der Kirche und Welt durch die Welt geht [2]).

2) Noch einmal, obgleich sicher vergebens, sei es gesagt: daß der Dualismus von Kirchengeschichte und Weltgeschichte in demjenigen Maße, in welchem er gemeinhin den Inhalts-Umfang Beider gegen einander abschliesst, die Beweiskraft der Geschichte entkräftet. Denn daß die Geister des zweifachen Gegensatzes über die Christenthums-Frage, welche jetzt die Zeit bewegen, durch dogmatische Formeln weder zu bannen noch zu versöhnen sind, das liegt zu Tage. Und die große Christenheit der Gegenwart ist nicht mehr die einst jugendkräftige kleine, als diese schon mit ähnlichen Gegensätzen in ihrer Mitte um ihr Dasein rang. Der eine solche Gegensatz, in einer unter mehrern Erscheinungsformen, leugnet den Wesensunterschied zwischen vorchristlichem und christlichem Weltalter, wenn die Tiefen und Höhen in beiden an einander gemessen werden. Ihm ist in der überall nur Einen Menschennatur der ebenso nur Eine Grund zu Menschenwelt gelegt. Die vermeinte zweite Schöpfung ist nur spätere Verherrlichung eines blosen Gliedes in der Entwicklungsreihe des Einen Natur-Geisterlebens. Das von diesem Christus nicht Geschaffene, aber Verstärkte, ist das auf die Entwicklungsbahn seines Geschlechts neu-geworfene alte Hemmniß: Religion, Verweisung des Menschen vielmehr über sich hinaus als auf sich selbst, in allen seinen Beziehungen; somit Störung des Naturlaufs, Verletzung des Naturrechts. Darum sind alle Menschen die Rechts-Subjecte, die zu Berufenden für das Werk ihrer Zurückführung auf sich selber; nach der langen Lüge, gleichviel ob von Göttern oder von Einem Gott, welche durch die alte und neue Weltzeit sich hindurchgetragen. — Diese, an sich nicht neue, Erscheinung von Auswanderungs-Sucht vieler Christenthum-Müden würde unbedeutsam sein, wenn sie auf der andern Kehrseite der Gegenwart für bedeutsam gälte und größere Kraft des Widerstands fände. Hier aber rollt sich auf durchlöchertem Boden ein verworrener Knäuel Derer, welche noch an die Thatsache einer neuen Menschenwelt-Stiftung seit oder durch Christus glauben. Ihr Streit war einst ein historischer, jetzt ist er ein dogmatischer; und so wird er nun ganz gewiß bald aus-sein. Nämlich: er ist weniger noch blos darüber, ob die Stiftung eine katholische oder protestantische, eine supranaturalistische oder rationalistische gewesen; mehr darüber, was für eine Stiftung sie gewesen

## II. Theorie und Praxis; Theoretisches und Praktisches.

### 1. Geschichtliches Verhältniß Beider im Hervorbringen des Stoffs.

Zu dem äussern Modus, wie alle und so die Religions-Geschichte ihren Inhalt gewonnen hat, gehört das Neben-einander- oder Zusammen-bestehn einer Theorie und Praxis. Die große Verschiedenheit, beim Bestimmen des Sinnes jeder von Beiden und des Verhältnisses zwischen Beiden, wie im Allgemeinen so in Religion und Christenthum, war ein zweiter Hauptanlaß zu Unsicherheit über den Umfang des Inhalts christlicher Religionsgeschichte. Es wird aber auch dieses Grundverhältniß, wie es durch alle Zeiten sich herrschend gestaltet hat, als ein solches erweisbar sein, das dieser Geschichte einen vielmehr umfang-reichen als eng-begrenzten Inhalt gegeben habe.

Dies bewährt sich schon bei der vielbehandelten Frage über die Nothwendigkeit oder Zulässigkeit, Bedeutung oder Sinn von θεωρεῖν und πράσσειν im Bereiche der Religion, oder doch der christlichen, nach deren Wesen und Zweck anders zu modificiren, als für wissenschaftliches und allgemeines Leben. Einige Beispiele genügen. In Betreff des θεωρεῖν war fraglich: die Unterscheidung und Verbindung nur scientifischen Auslegens oder auch Entwickelns, und zugleich speculativen Erforschens und Prüfens und Weiterführens; ebenso, das Unterscheiden und Verbinden nur in den

sein würde, wenn sie die eine oder die andre gewesen wäre. — So wird die Frage von den zwei Schöpfungen und Weltaltern dort negativ entschieden in Betreff ihres Vorhandenseins, hier unentschieden gelassen in Betreff ihres Beschaffenseins. Doch, dieser Zeit-Grund ergibt nur die Möglichkeit, daß man leichter die in sich selbst gegründete Nothwendigkeit zugestehe, das geschichtliche Verhältniß zwischen beiden Schöpfungen als ein erstes Grundverhältniß zu erachten, welches eine Geschichte des Christenthums von ihrem Anfang bis Ende durchzuführen habe.

Gegenstand sich vertiefenden Religionssinnes, und bis zu intellectueller Anschauung sich steigernder Geistes-Ergriffenheit und Erhobenheit. In Betreff des πράττειν: dessen Darstellung als Religions-Uebung, in Formen theils individuell privater Askese, theils gemeinsam öffentlichen Cults; ebenso als Religions-Ausübung, theils in Gläubigkeit bestimmten Vorstellens und Gesinnetseins, theils in Selbstbestimmung und Thatkraft zu Werken des handelnden Lebens.

Noch tiefer und weiter greifend indeß war allezeit die Fassung des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis, Theoretischem und Praktischem in der Religion. Denn in ihm schliesst sogar das Wesentliche des Religions-Begriffes selber sich auf. Hätte über dies Gattungs-Verhältniß mehr Bestimmtheit und Einigkeit bestanden, dann würde das Erörtern über die zwei unter ihm stehenden Art-Verhältnisse, welche die für Religion gewichtigsten sind, ein minder unendliches sein. Schon die Fassung der Verhältniß-Glieder, als Glaubens und Werke, Glaubens und Wissens, war in ihrer Unbestimmtheit und Unvollständigkeit recht darauf angelegt, durch die Fragstellung selber die Lösung zu erschweren. Hierzu noch, so mangelhaftes unter sich Zusammenhalten der zwei Verhältniß-Fragen selbst, von Glauben und entweder Denken und Wissen, oder Wollen und Thun. So hat jenes allgemeinere Verhältniß, schon durch das Beziehungsreiche und die Tragweite seiner Natur, auch ohne die unübersehbare Meinungsverschiedenheit über seine Gestaltung, den Inhalt einer Geschichte christlich religiösen Lebens erweitert wie verwickelt.

Die Spitze des Gegensatzes der Meinungen bildeten zwei äusserste Einseitigkeiten. Ein Religions-Theoreticismus setzte das Wesen der Religion, und gerade auch der christlichen, wenigstens das ihren Begriff erst Erfüllende und nicht blos Vollendende, in „wissenschaftliches" Denken und Wissen. Ein Religions-Practicismus setzte das Wesen aller Religion, der christlichen zumal, mehr oder min-

der streng ausschließlich, in das Wollen und Thun auf Grund eines Minimum von vorstellendem oder denkendem Glauben. Das Vorherrschende blieb allerdings, wenn auch weniger in praxi als in thesi, die Wesens-Nothwendigkeit beider Seiten. Jedoch, mit größter Verschiedenheit und Wandelbarkeit des Meinens und Verfahrens in Betreff der Art, wie die nothwendig zwei Seiten zu einander sich verhalten oder stellen müssen. Die zwei Haupt-Arten solcher, beide Seiten anerkennenden, Stellung waren: bald mehr Verschränkung beider, bis zu einem Zusammenwirken; bald mehr Sonderung, mit blosem Aufeinanderbeziehn. — Dies zeigt sich an der allgemeinen und an der besondern äusseren Form der Stellung, welche die Theorie und die Praxis zu einander eingenommen haben, indem durch sie das religiöse Christenleben seinen Inhalt und seine Gestalt erhielt.

Erstens: Entwickelung wie Wirksamkeit der Theorieen, und zwar der des sogenannten Theoretischen und Praktischen zugleich, hat zu ihrem Ausgangspunct oder Ort neben der Theorie noch die Praxis gehabt. Die Bildung auch der Dogmen, nicht allein die der Theorieen von Cult und Disciplin und Gemeinschafts-Verfassung, ist vielfach geschehn zugleich in der Praxis als solcher. Findung und Aufstellung von Lehren oder Grundsätzen, wie von Religions- oder Sitten-Gebräuchen und Socialformen, reihete (unwillkürlich oder absichtlich) auch der Ausführung oder Ausübung sich an. Sie trug dann wol mehr den Charakter eines Praktischen; jedoch ohne nothwendig den einer Theorie zu verlieren. — Allerdings aber hat Theorie, selbst die für das allein sogenannte praktische Religions- und Gemeinschafts-Wesen, neben der Praxis noch eine eigene Bildungssphäre für sich gehabt. Da, wo das Theoretisiren in solcher Sonderung von der Praxis auch aus hinreichender Beziehung auf Diese heraustrat, wurde sie Scholasticismus, blose Gelehrsamkeit, ausgeartete Wissenschaft. Das geschah am leichtesten und häufigsten, wenn entweder Verstandes-

und Gedächtniß-Wissen um seiner selbst willen, oder Denken nach Denk-Möglichkeit oder gar nach Denk-Nothwendigkeit als alleinigem Maßstabe des zu Denkenden, schon für die zwei caution-leistenden Factoren „wissenschaftlicher Theorie" galten. Doch hat die in eigenem Kreis sich bewegende Theorie auch einem andern, natur- und leben-gemäßeren Wissenschafts-Begriffe zugestrebt. Dieser setzte auf subjectiver Seite, nächst der überall nothwendigen Willensbestimmtheit oder Gesinnung, zwei Quellen wahrer Theorie oder Wissenschaft, als vollkommen gleich nothwendige und untrennbare: das denkende Wissen oder wissende Denken des Studiums; und, das Erfahren im Wahrheit-schaffenden und bewährenden Leben. Wirklich, auch in der so oft und weit von ihrem Religions-Begriffe abgewichenen Christenheit, haben Theoreme selbst des Theoretischen, die Dogmen, ausser scientifischem Dogmatisiren über das Positive noch zwei andere Quellen gehabt: Vereinigung höheren Religionssinnes mit höherer Bildung, und, nicht blos-äusserlich gebliebene Religions-Uebung oder Ausübung. Das Wehen des „G e i s t e s", auch des nur ganz menschlichen, ist nicht durch das „scientifische" Gebiet allein gegangen.

Erster K a n o n für christliche Religions-G e s c h i c h t e, in Bezug auf das Grundverhältniß von Theorie und Praxis, ist demnach: daß dieses nicht in dem von „Wissenschaft und Leben" aufgegangen erscheint; weshalb auch als die Verhältniß-Glieder nicht diese Zwei genannt werden konnten, wie es herkömmlich ist. Die Unterscheidbarkeit einer theoretischen und einer praktischen Seite am christlich religiösen Leben fordert von dessen historischer Darstellung eben diese Z w e i s e i t i g k e i t: so nämlich, wie die zwei Seiten theils zusammengehangen haben, theils auseinandergegangen sind; wie also die auf beiden für beide gelegenen Bildungs- oder Wirkungs-Momente einander gefördert oder gehemmt haben, je nach ihrer rechten oder unrechten Aufeinanderbeziehung. Jene aber, denen der religiöse Mensch anders als

sonst lebt, denen entweder sein esse in cogitare oder sein vivere in agere aufgeht, sind an die allgemeine Erfahrung zu verweisen. Diese zeigt, wenn auch nicht ihnen: wie christlich religiöses Leben menschennatur-gemäß seinen Begriff und Namen von Beidem hat, von irgendwelchem Zusammensein einer Theorie und Praxis. Denn Den, welcher es geschaffen, oder Denen, welche es zuerst verkündiget, und nicht ohne es auch selber zu leben, würden Jene noch weniger glauben.

Zweitens: Das Verhältniß von Theorie und Praxis ist gleichwenig, wie mit dem von Wissenschaft und Leben, mit dem von Schule und Kirche ohne weiteres in Eins zusammengefallen. Inwieweit aber Theorie und Praxis in zwei besondere Kreise als „Schule und Kirche" sich vorzugsweise vertheilt haben, ist das Maß, in welchem Beide in solcher ihrer Besonderung entweder einer Trennung nahe-gekommen seien, oder ihre Aufeinanderbeziehung sich bewahrt haben, keineswegs schon constatirt. Man erkennt Dies vorläufig daran, daß nicht folgerecht überall nach Ekklesiasticismen wie Scholasticismen gleichmäßig Nachfrage ist; während ekklesiastische wie scholastische Befehlung des rechten Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis an sich selber gleich möglich und bedenklich ist. Die Begriffe von Ekklesiasticismus und Scholasticismus sind noch nicht allbereits sicher feststehende. Also auch nicht das zeitliche oder räumliche Vorhandensein oder Nichtvorhandensein beider Mängel und Uebel. Dies um so weniger, da Stufen-Unterscheidung ihrer Größe und ihrer Art erforderlich ist; auch Berücksichtigung einer Mehrheit von Interessen oder Bedürfnissen, inneren oder äusserlichen, überdies nach Raum oder Zeit verschiedenen. Wornach und wie die Begriffe oder Grenzen des nothwendigen oder zulässigen Verhältnisses, zwischen Theoretischem und Praktischem in Religion, bestimmt worden seien, das ist die Frage; ob nach und gemäß subjectivem Ermessen einzelner Individuen und ganzer Societä-

ten allein, oder nach erweislichem Bedürfen und Vermögen der Zeiten und Völker, sowie innerhalb der Schranken des Religiösen überhaupt und des Positiven insbesondere. Darum kann das entweder Verrufen oder Lossprechen und Rühmen gewisser Zeit- oder Raum-Theile, in Bezug auf scholastischen Individual-Theoreticismus und auf ekklesiastischen Social-Prakticismus, wie es sich zum Nachbeten fortgepflanzt hat, nur etwa noch anregen. Nämlich, zu der das geschichtliche Darstellen durchweg begleitenden Untersuchung: wo und wann und inwieweit, sowol im Kirchen- als im Schulen-Kreise, eine nach allgemeinen und nach besondern Gründen mehr oder minder gemäße oder nicht-gemäße Stellung dem Theoretischen oder dem Praktischen gegeben worden sei; und zwar, in der vierfachen Hinsicht, in der Beschäftigung mit jedem von Beiden, in der Fassung jedes für sich, in der Werthgebung für das Eine oder das Andre, in der Aufeinanderbeziehung Beider.

Nur an einen kleinsten Theil des zu Beachtenden wird hier erinnert. So haben einerseits selbst erklärteste Schul-Theoretiker, sogar in den als scholastisch ausgerufenen Zeiten, den character indelebilis einer Religions-Dogmatik keineswegs in allen Beziehungen und Graden verleugnet, oder auch nur verdunkelt. Zweck- oder maßloses und zweckwidriges Alteriren der Materie wie der Form einer Religionslehre muß überall Scholasticismus heissen. Zudem ist Materiales und Formales gar nicht wahrhaft trennbar. Daher hat ein guter Theil noch der neuesten speculativ-logikalen Dogmatik genau so gutes Recht auf den Namen, wie die einst mehr nur formal-logikalen Dogmatiken siebzehnten oder dreizehnten Jahrhunderts. In diesen zwei verrufensten Zeiten ist nicht so vorzugsweise auf die Vor- oder Neben-Arbeiten der schulwissenschaftlichen Größen, und nicht soviel auf die „kleinen Leute" des Schulhandwerks zu sehn. Die Mehrzahl unter Jenen, wie Quenstedt und Thomas, hat bei ihrer doctrinairen Religions-Behandlung in ihren Haupt-

werken um keine Linie mehr, als die Scholastiker der Gegenwart, außerhalb der Religion gestanden. Der „Entwickelungs-Proceß des dogmatischen Bewußtseins" war damals noch weniger an die individuelle Fortschreitung gebunden, folgte noch mehr der umgebenden Lebens-Bewegung. Gleich falsch ist es, für irgendeine solche Zeit, die Vorherrschaft dialektischen Dogmatisirens in bestimmten Gegenden als allgemein im Raume, auch ohne Rücksicht auf andere Richtungen daneben, so ziemlich als Alleinherrschaft sich vorzustellen.

Andererseits haben Kirchen und Religionsparteien, auch als solche, durch ihre größeren oder kleineren Lehrer, zu welchen bisweilen Nicht-Geistliche und Nicht-Theologen gehörten, wissenschaftliche oder sonst höhere Religions-Theorie gefördert oder gebilligt. Dies sogar in dem Maße, daß gewöhnlich erst zu untersuchen ist, inwieweit der Ekklesiasticismus entweder seinen Theologen- und Philosophen-Schulen stabilistisch prohibitiv entgegengetreten, oder unpopulär und un-positiv selbst-scholastisch geworden sei. Die Annäherung an die Idee „christlicher Religionswissenschaft", dieser höhern Einheit und Norm factischer Schulen- und Kirchen-Wissenschaft, des wirklich-gewesenen religiösen Christenlebens nach seiner theoretischen Seite, sie kann allein gemessen werden in einer das Einzelne unter sich vergleichenden Stiftungs- und Ausführungs-Geschichte des Christenthums. Das aber steht schon fest: daß Vorhandensein theoretisch religiösen Christenlebens, d. h. wirklicher innerer oder äusserer Förderung christlicher Erkenntniß, weiteren Umfanges gewesen ist, nicht gänzlich allein in dem von scientifischen Schul- oder Kirchen-Männern so benannten Theoretischen eingeschlossen. Dasselbe ist nicht in solche Zeiten oder Räume ausschließlich zu setzen, in welchen das Theoretisiren durch Reihen von öffentlichem Streite der Kirchen, bald unter sich, bald mit ihren Schulen, sich hindurchbewegte. Noch weniger in solche vornehmlich, in welchen das private Dogmatisiren als über Leichenhügel des je vor-

herigen Vorstellens wandelnde Kritik einherschritt. Dasselbe ist auch da zu setzen, wo theoretische Thätigkeit religiösen Geistes und Sinnes zusammen mehr auf intensive Vertiefung der Erkenntniß, auf Einsicht ging. Sogar da noch, wo sie als äussere Verbreitung der Christenthums-Erkenntniß wirkte, in zweifacher Weise: als Anwendung der gewonnenen Einsicht in die christlich-göttlichen Dinge auf die menschlichen alle, welche nach ihnen sich bestimmen sollen; und, als Heranziehung Vieler zur gleichen Erkenntniß, inwieweit solche die Voraussetzung ist um daran zu glauben und darnach zu handeln. Wol wäre solch dogmatisches Wirken ohne jenes erstgenannte nicht möglich gewesen. Aber es ist nicht durch dasselbe allein wirklich geworden. Und unter der Kategorie des Dogmatischen führt es nur „Geschichte der Dogmatik" nicht auf; aus begreiflichem Grunde, welcher eben kein Grund für Non-Existenz ist.

Ein zweiter Kanon für Geschichte christlich religiösen Lebens ist also: Das Verhältniß zwischen Theoretischem und Praktischem ist ebensowenig, wie in dem von Wissenschaft und Leben, in dem von Schule und Kirche aufgegangen oder allein-dargestellt gewesen. Vielmehr, die Bestrebungen und Leistungen entweder für das Theoretische oder für das Praktische haben, in räumlich oder zeitlich verschiedenen Maßen und Arten, unter beide Anstalten oder Kreise sich vertheilt. Sogar von den wirklich vorzugsweise entweder „Schule" oder „Kirche" Vertretenden wurde meist eben nur vorzugsweise, nicht ausschließlich, entweder Theorie oder Praxis vertreten. Allerdings erscheint bei einer Anzahl unter ihnen ein Ueberschreiten des Maßes in Bevorzugung entweder des Theoretischen oder des Praktischen. Aber dann hat Dasselbe doch räumliche und zeitliche Schranken, sowie an andern Personen und Kreisen Gegengewichte gefunden. Auch sind für die Räume oder Zeiten, in dieser wie in andern Beziehungen, ihre Vermögen und Bedürfnisse verschieden und wechselnd gewesen. Nach Diesem allen und

Inzwischen sind die zwei unter sich correlaten oder parallelen Thatsachen zu constatiren: wann und wo und inwieweit die nothwendige theils Scholastik theils Ekklesiastik in Scholasticismus und Ekklesiasticismus übergegangen sei. Uebrigens ist selbstverständlich, daß ebendiese Grenzberührung zwischen Maß und Unmaß noch anderweit, nicht bei dem Theoretischen und Praktischen allein, solches Umbiegen der Bezeichnung nöthiggemacht hat.

2. Die Folge aus dem geschichtlichen Verhältniß zwischen Theorie und Praxis für seine geschichtliche Darstellung.

Schon aus den wenigen Andeutungen über die Gestaltung, welche das zweite Grundverhältniß für alles religiöse Leben bei den Christen erhalten hat, erhellt eine zweifache Anforderung an historische Darstellung dieses Lebens. Die erste ist wiederum: möglichst vollständiges Ansammeln der historischen Daten, in welchen specifisch der bald gemeinsame bald verschiedene Antheil der Theorie und der Praxis am Werden desselben sich darlegt. Die Beschaffenheit und die Mannichfaltigkeit der Arten, wie jedem von Beidem, der Theorie nebst dem Theoretischen oder der Praxis nebst dem Praktischen, seine Gestalt gebildet und sein Gewicht gewogen worden ist, hat mit ihrer bestimmenden Macht in alles Einzelne und bis in dessen Innerstes hineingereicht. Weit mehr, als anerkannt ist, ergibt sich eine Einsicht in die wirklich-gewesenen Wechsel-Gänge und Erfolge christlich religiöser Lebens-Gestaltung nur dann, wenn möglichst über alle mit ihr zusammenhangende Fassungen und Behandlungen des zweiten Grundverhältnisses berichtet wird; also, über die des Theoretischen für sich (nach seinen verschiedenen Arten, z. B. auch des philosophischen oder allgemein-wissenschaftlichen), des Praktischen für sich (im Namen bald des Religions- bald des Welt-Sinns), der innern und äussern Stellung zwischen Beidem. Es haben Theoreme des sogenannten Theoretischen [Dogmen] sich über dieses Vorstellen bald erhoben bald nicht erhoben: sie gründe-

tern entweder Glauben mit Erkenntniß-Streben und Folgekraft auf Willen, oder bloses Fürwahrhalten ohne Abwehr des Zweifels oder Unglaubens und der Willens-Trägheit. Es haben Theoreme des sogenannten Praktischen die liturgischen und disciplinarischen und socialen Formen dem christlichen Charakter bald genähert, bald von ihm entfernt: sie bildeten dieselben entweder zu Mitteln und Ausdrücken individuell persönlicher Antheilnehmung am Leben dieser Religion im Menschen, oder liessen dieselben zu mehr blos ausserhalb der Subjecte stehen-bleibenden Gebräuchen und Gesetzen hinabsinken. Gleiches, wie von der Theorie oder den beiderlei Theoremen, gilt dann von der Praxis, von der Thätigkeit für die Ausführung Jener. Hier hing Vieles, dem Erfolge wie dem Werthe nach, von der Gesinnung ab. Diese ward nicht gegeben, aber mit-gegründet und mit-gebildet durch jene beiderlei Theoreme; wenn z. B. auch denen des Theoretischen ein ächt praktischer Zweck, auch denen des Praktischen ein ächt theoretischer Grund vorlag.

Völlig noch der Umfangs-Bestimmung gehört auch die zweite Forderung an, welche das thatsachliche Verhältniß zwischen Theorie und Praxis religiösen Christenlebens an Dessen Geschichte stellt. Dieselbe geht auf überall zusammenfassende Vorlegung des Theoretischen und Praktischen, als der zwei untrennbaren Seiten nur Eines Lebens. Den nothwendigen Inhalt des Hauptheils einer Kirchengeschichte, welcher die „Sache" vorlegen soll, neben einem die Gemeinschafts-Form vorlegenden andern, bildet also Beides zusammen: die Theorie, d. i. die Theoreme über die göttlichen und menschlichen Dinge, und die Theoreme oder Grundsätze über eine ihnen entsprechende Religions-Uebung und Ausübung in Cult und Sitte; daran sich schliessend, die Praxis, d. i. die Sorgen und Erfolge in Betreff der Geltendmachung und Wirksamkeit der beiderlei Theoreme. Der christliche wie der Natur-Grund für Untrennbarkeit der Praxis und Theorie ist die gleiche Wesent-

lichkeit der einen für die andre, die gleiche Richtigkeit der einen ohne die andre. Beide verhalten sich genau so zu einander, wie Grund zu Folge oder Mittel zum Zwecke. Christlicher Glaube im objectiven Sinne hat zu seinem Inhalte Beides, die göttlichen Gebote oder Forderungen, Belehrungen oder Verkündigungen. Ebenderselbe im subjectiven Sinne, wie er z. B. Joh. 14, 21. 15, 10. in seinen Synonymen gezeichnet wird, weiß von keiner Trennung. Dieselben Gründe fordern auch das sich Aneinanderschliessen der beiderlei Theoreme; in der Regel (nur mit einzelnen Ausnahmen) in derselben Ordnung, welche in Betreff der Theorie und Praxis stets stattfindet, daß also die Theoreme des Theoretischen die erste und die des Praktischen die zweite Stelle einnehmen. Lehren oder Dogmen sind sie beide. Denn Lehre oder Dogma ist ein aus der Masse des Vorstellens und Erfahrens herausgehobenes, zu einem nothwendigen oder gültigen erhobenes Setzen, um nach ihm das für irgendwelchen Kreis erforderliche Denken und Gesinnetsein oder Wollen und Thun zu bestimmen.

Durch das Verhältniß, welches das Christenthum für seine Theorie und Praxis eingesetzt hat, durch den in ihm gestifteten Religions- oder religiösen Lebens-Begriff, sind demnach ausgeschlossen alle diejenigen Vertheilungen des Inhalts seiner Geschichte, welche die Theorie von der Praxis und die Theoreme für das Theoretische von denen für das Praktische sondern. Zu solchen Sondergeschichten gehört vor allen die sogenannte Dogmenhistorie. Sie aber, in ihrer von Kirchenhistorie ausgeschiedenen Aufstellung, verletzt zugleich die übrigen Grundverhältnisse, welche für alles christliche Religions-Leben bestehn. Darum findet erst nach deren vollständiger Vorlegung die Abweisung derselben ihre Stelle. Hingegen ist das zweite Grundverhältniß, der enge Verband des Theoretischen und Praktischen, schon für sich allein ausreichend, um wider zwei anderweite Sondergeschichten gerechte Bedenken zu erregen.

Sonderung in eine Glaubens= und eine Sitten=Lehr=Geschichte hat noch Weniger für sich, als die Scheidung dieser zwei Lehr=Theile im thetischen Behandeln. In der religiösen Lebensbewegung knüpft sich noch unlösbarer, als schon im Religions=Begriffe, das Band zwischen Hingebung des Denkens und Hingebung des Wollens, Streben nach Ueberzeugung und nach Heiligung. Im Verfolgen des geschichtlichen Verlaufs der Bestrebungen, über das als Dogmatisches bezeichnete Theoretische und über das als Ethisches bezeichnete Praktische richtig zu bestimmen, dringt es noch mehr sich auf, wie sehr Beides durch einander bedingt war, um im Entwickeln der positiven Grundlagen den rechten Inhalt für Beides zu finden. Dem weiter=entwickelnden Forschen nach den göttlichen Dingen musste, noch außer dem Positiv=gegebenen, auch der durchaus praktische Zweck ihrer Erkenntniß zweifach dienen, als Norm für die Beschaffenheit des Inhalts seiner Ergebnisse, und als Anzeige der Grenzen seiner Fortführung. Ebenso das besondere Entwickeln des aus dem Göttlichen für das menschliche Thun Folgenden musste zweifach auf ebendies Göttliche zurückgehn, als den Realgrund und als zugleich die Erkenntnißquelle aller für Menschen möglichen und nothwendigen Willens=Bildung. Transscendenter und arroganter Dogmatismus, bald asketisch idealistisches bald kosmisch sensualistisches Entstellen der Ethik, ewiger Streit über Glauben und Wissen und Thun, Verkennung der frommen Sittlichkeit oder sittlichen Frömmigkeit, diese und andere Verirrungen oder Bewegungen, auf beiden Gebieten, werden historisch verständlicher nur bei deren Zusammenfassung im historischen Darstellen. Denn eben das mangelhafte Zusammenhalten oder doch Auseinanderbeziehen des Dogmatischen und des Ethischen in dessen Behandlung ist eine ihrer Ursachen gewesen.

Sonderung einer Archäologie von der Kirchengeschichte mag nöthig oder zulässig werden, wenn der besondre Zweck gesetzt wird, die sogenannte praktische Seite des reli=

giösen Lebens, in ihre kleinsten Bestandtheile zerlegt, allein kennen zu lernen, ohne sie zugleich als Theil des Ganzen zu erkennen. Eine (historische) Wissenschaft aber kann solch Bruchstück nie werden. Denn ihm ist das Charakterzeichen einer solchen, die Möglichkeit genetischer Behandlung, durch das Herausreissen aus dem Lebenszusammenhange abgeschnitten. Ersetzt wird Dieser nicht durch den Umstand, daß allerdings das Einzelne innerhalb jeder Classe der kirchlichen Dinge zunächst nach deren besondrer Natur sich bestimmt hat. Denn der Grund wiederum von dieser Natur, gleichwie der Zweck oder auch Grund von allem jenen Einzelnen, lag doch ausserhalb, im Kirchenganzen. Die Aushülfe für alle Special- oder Particular-Geschichten aber, entweder Voraussichten oder Wiedererzählen des „Nöthigsten" aus dem schon anderwärts Erzählten, hilft nichts wider die nachtheilige Wirkung auf Kirchengeschichtschreibung, wenn Diese nun, auf fremde Rechnung, nicht die praktische wie die theoretische Seite ihres Gegenstands als vollkommen gleich wesentlich in ihr selber zur Darstellung bringt. Daß aber solche Gleichstellung in ihrem Begriffe liegt, das erweist die Natur ihres Gegenstandes, mag dieser nach seiner Idee oder in seiner Wirklichkeit betrachtet werden. Was Ersteres betrifft, so sind, wie bekannt, in der christlichen Religion beide Seiten gleich wesenhaft, eben weil die theoretische das Grund-Wesen und die praktische das Folge-Wesen sein soll. Was Letztere betrifft, so hat die Christenheit stets und überall das Praktische, in Vergleich mit dem Theoretischen, als diejenige Sphäre erwiesen, in welcher das religiöse Leben der großen Mehrheit ihrer einzelnen Glieder mit wirklicher eigener Antheilnehmung sich zu bewegen vermochte, wo der Laien Religion-Denken oder Religion-Empfinden weniger problematisch blieb.

Aber auch jene „Alterthums-Wissenschaft" [bestimmter, Alterthums-Geschichte] in sich selber ist bis auf den Re- herab unglücklich gewesen. Sie wusste Zweierlei nie

zu sagen. Das Eine: warum sie nicht, folgerecht, von noch andern alten Sachen erzähle. Denn Beschränkung auf Gebräuche oder Formen war wol die stillschweigende Voraussetzung. Solche ward aber, durch Unterscheidung derselben als Zustände von den Begebenheiten der Geschichte, übel gerechtfertigt. Denn bei dem Uebrigen, z. B. den Dogmen, hat es ebensowol Zustände, und bei den Gebräuchen hat es nicht allein solche oder ein Bestehn gegeben. Dies hangt mit dem andern Unsagbaren zusammen: wo denn der Grenzstein, das Merkmal für den Begriff des Alterthums liege; ob es z. B. nicht für's neunzehnte Jahrhundert wieder neue Alterthümer gebe, nachdem die evangelischen Kirchen sechszehnten Jahrhunderts nun schon in einem Doppelsinne altgeworden. Sehr ähnlich hat die „Patristik" sogar der Katholiken noch nicht vermocht ihr Schluß=Jahrhundert festzustellen, und hat die der Protestanten nie gewagt ihren Luther aufzunehmen. Das Entscheidende indeß, wider alle archäologische Verkürzung der Kirchengeschichte durch eine Archäologie ausser ihr, muß schon die Thatsache sein: daß in allem Kirchlichen überhaupt die Lebenskraft, die Geistes= oder die Nichtgeistes=Tradition, im Bereiche des Praktischen noch mehr als in dem des Theoretischen, selten ganz und nie für immer ausgestorben ist; als nicht blos erhaltende, sondern bald Altes wieder=hervorziehende, bald auch Neues nach=schaffende. Darum ist Alterthum für den Gegenstand jenes Sammel=Wissens, für die praktischen Religions= und Gemeinschafts=Formen, ein nicht allein ganz relativer und vager, sondern zugleich disparater Begriff wie Name.

## III. Bewegung und Bestehn.

Fassung des Begriffs dieser zwei Verhältniß=Glieder, und Bestimmung theils ihres Verhältnisses unter sich, theils ihres Werths oder Gewichts für ein Ganzes, waren correlate Operationen, gleichwie die Begriffe selbst **correlate** sind. Alles christlich religiöse Geschehn nach dem Stifter,

als angestrebte Erhaltung und Verstärkung der Wirksamkeit seiner Stiftung, hat wesentlich mit-abgehangen von der nie überwundenen Schwierigkeit, genannte zwei Wechselbegriffe unter einander in Bezug auf dasselbe zurechtzustellen. Daher hat auch dies dritte Grundverhältniß dem Geschichtstoffe seinen Umfang so sehr erweitert. — Für alle Kreise menschlichen Werdens und Seins gilt, daß Entgegensetzung eines sich Bewegens und eines Bestehns, auf weltlicher oder auf geistlicher Seite, zu den abstracten Begriffs-Dichtungen gehört, zu den Uebertragungen eines formal-Logischen in das Ethische und Physische. Es gilt auch dann noch, wenn solche Entgegensetzung blos den Sinn hat, daß entweder Nur-Bewegung oder Nur-Bestehn als das an Dasein und Macht, an Werth und Recht Ueberwiegende gesetzt sein solle. Ganz besonders im Menschen-Bereiche, und im ethischen oder religiösen zumal, ist das an die Spitze zu Stellende: nicht, das Ueberwiegen des einen oder des andern der zwei Verhältniß-Glieder; sondern, die stetige gleiche Wesentlichkeit beider, als der nothwendig zwei formalen Elemente alles Lebens. Ersteres ist ein Stufen-Begriff, Letztere ist ein in sich geschlossener Begriff. Und, was noch mehr zur Sache thut, es wird sich erweisen lassen: daß Stufe oder Grad jenes Ueberwiegens immer nur im Einzelfall und für ihn bestimmbar, die Gleichwesentlichkeit beider Lebens-Elemente hingegen für alle Einzelfälle allgemein-gültig ist. Ebenso: daß jene Stufen-Bestimmung zwischen beiden richtig geschehen kann, nur wenn sie diese Gleichwesentlichkeit beider bei jeder ihnen angewiesenen Stufe, d. h. bei jeder Vertheilung des Uebergewichts unter sie im Einzelnen, als überall gültig zu Grunde legt oder festhält. Das heisst: auch dies Grundverhältniß stellt in sich eine Correlation dar.

1. Aufstellung des Verhältnisses.

Die im Allgemeinen gleiche Wesentlichkeit, oder, nothwendig stete Zusammenheit einer Bewegung und eines Bestehns erscheint, zuvörderst, in der That aufgegeben in

dem modernen Lebens- oder Entwicklungs-Begriffe, welchen naturalistische Denkweise ausgebildet hat. Dieser setzt wol auch die zwei Factoren gesammten Menschen- wie Natur-Lebens; aber das Bestehn als den negativen, die Bewegung allein als den positiven, Ersteres gleich dem durch das bewegliche Ich immer fortzutreibenden Nicht-Ich. Er setzt hiermit als die Lebens-Form stetige Fortbewegung wesentlich allein. Denn ausdrücklich soll in jedem gegebenen kleinsten Zeit-Moment oder Atom, ganz gleich diesem selber und zugleich mit ihm, jedes Bestehn oder Bestehende durch eine Fortbewegung wiederaufgehoben, nur in seinem Andern und ebenfalls wieder Fortzubewegenden aufbewahrt werden. Das ist aber eben der Begriff absoluten Werdens oder Fliessens, wie er in einem Chaos, nicht in werdendem Kosmos, selbst nicht auf dessen physischer und noch weniger nach seiner ethischen Seite, als nachweisbar oder auch nur denkbar erscheinen mag. Er ist: Setzung eines Seins allerdings überall; aber eines schlechthin nur-momentanen überall, eines in jedem atomischen Momente weiter- und von sich hinwegrückenden, eines als das was es in jedem Jetztpuncte geworden in jedem nächsten wieder-verschwindenden. Solcher Lebens-Begriff ist richtig in Bezug auf die einzelnen Bestandtheile eines im physischen oder ethischen Sinne Lebendigen, wiefern sie in einem solchen zusammengenommen vorgestellt werden. Denn in jedem kleinsten Zeitmomente sind stets mehrere derselben als sich verändernd zu denken. Er ist aber gegen die Erfahrung insoweit, als nach ihm die stetige Veränderung, oder die blose Momentaneität des Seins und Bestehns, auf alle Theile gleich sich erstrecken soll; so, daß es Bestand-Theile gar nicht giebt, weil alles Bestehn nur in Bewegung aufgehen soll.

Beiweitem *vorherrschend* indeß erscheint jenes nothwendig stete *Zusammensein* der zwei Lebensformen *anerkannt*; die ganze wirkliche Geschichte hindurch, [welche nicht nach blosen Vorstellungen sich zu richten pflegt]. In

allem Staats- und Kirchenwesen, wie im Dasein der Individuen, haben immer Bestehn und Bewegung als die zwei Formen neben einander gegolten und stattgefunden, welche unter die einzelnen Lebens-Inhalte zu vertheilen seien, als erhaltende und als verändernde. Aber, eben das Vertheilen beider hat den durch alle Geschichte gehenden großen Streit geschaffen. Solcher betraf: theils, die einzelnen Dinge selbst, d. i. Ansichten oder Lehren und Einrichtungen oder Gesetze sammt Zuständen, welche entweder Fortbestehn oder Fortbewegung zulässig oder nothwendig zu machen schienen; theils, die besondre Zeitdauer ihres Bestehns oder ihrer Bewegung. Doch betraf derselbe gewöhnlich nicht allein dies Anwenden des allgemeinen Grundsatzes, daß beide Lebensformen neben einander zu vertheilen seien, auf die einzelnen Fälle; ob also nach deren besonderer Natur die eine oder die andre geeigneter und anwendbar sei. Sondern, meist lag den Streitenden zu Grunde irgend ein Grad ihrer Vor-Entschiedenheit im Allgemeinen, für überwiegenden Werth entweder des Bestehns oder der Bewegung überhaupt. Von solcher Vor- oder Gesammt-Ansicht haben, in Kirche oder in Staat oder in Wissenschaft, mindestens Viele sich leiten lassen; und zwar, aus der Zahl der durch Stellung oder durch Einsicht zur Entscheidung Berechtigten wie der Unberechtigten.

Geschichtliche Darstellung nun soll den Gang zeichnen, welchen das christlich religiöse Leben, auf seiner theoretischen und praktischen Seite, innerhalb jener zwei Lebensformen zwischen beiden sich vertheilend genommen hat. Sie soll die rein aus Thatsachen bestehende, blose Unterlage werden: keineswegs allein oder zunächst für ein historisch begründetes Urtheil über Angemessenheit oder Unangemessenheit des Verhältnisses, das jedesmal zwischen Bestehn oder Bewegung stattgefunden hat; sondern vor Allem, um den ganz vorzüglich hiervon abhängigen Zusammenhang und Gang der Dinge *erkennbar* zu machen. Der natürlichen Haupt-*Erfordernisse* sind zwei. Erstens: Ermittelung

der wirklichen Größe des Maßes, in welchem entweder Bewegung oder Bestehn neben oder nach einander stattgefunden, mit einander sich verbunden oder abgewechselt haben. Zweitens: Vorlegung des Gangs oder Zustands der religiösen Dinge, in ihrer Beziehung zu dem jedesmaligen Maße von entweder Bestehn oder Bewegung, wiefern sie dieses Maß theils erklärlich machen, theils entweder rechtfertigen oder verurtheilen. Vom ersten Erforderniß ist zu sagen: daß es keineswegs ebenso leicht sich erfüllt, wie es von selber sich versteht. Wie Viel entweder von Bewegung oder von Bestehn, in jedem einzelnen Raum= oder Zeit=Theil und in jeder Classe der religiösen Dinge, wirklich vorhanden oder auch nur wirklich beabsichtiget gewesen sei, das wird häufig durch Schein oder durch Dunkel verhüllt. Dies zeigt z. B. schon der Irrthum: das allezeit und überall gleich Vorherrschende in Kirchen sei nur Streben nach Bestand gewesen; das in Secten und Parteien, oder wenn auch in Diesen nicht, doch in den Individuen, nur Streben nach Abwandlung. Die Maß= oder Grad=Unterschiede der Bewegung oder des Bestehns, gleichwie der Bestimmungen darüber, sind oft so fein, daß sie kaum annähernd sich feststellen lassen; zumal wenn Aufgabe ist, nicht blos das vorgeschrieben=gewesene, sondern das wirklich=gewesene Maß vorzulegen. In Betreff des zweiten Erfordernisses ist noch einmal ausdrücklich abwehrend zu erinnern: daß Geschichte die Urtheils= wie Erklärungs=Gründe, hinsichtlich des jedesmaligen Maßes der Vertheilung zwischen Bewegung oder Bestehn, vorzulegen hat, die Erklärung eben hierdurch auch wirklich vollzieht, des Urtheilens selbst hingegen ganz sich enthält.

Es bedurfte nur einfacher Angabe der grunderſten Erfordernisse zu geschichtlicher Darlegung dieses ganzen Verhältnisses, um die Nothwendigkeit etwas vollständigern Sammelns der Data für dasselbe anzuzeigen. Doch muß als eine noch eigene, dritte Anforderung gelten: das

Unterscheiden zwischen den mehrern Arten von Bewegung; analog dann anwendbar auf Art-Unterschiede auch des Bestehns, und so auch des Verhältnisses zwischen Beiden. In diesem Unterscheiden erst vollendet sich die Findung des wirklich-gewesenen Maßes der jedesmaligen Bewegung. Und in ihm widerlegt sich nebenbei manche irrige Schätzung, nicht etwa blos des Werthes oder Unwerthes, sondern des Charakters sowol einzelner Geschicht-Partieen, als jener zwei Lebensformen selbst überhaupt. Der Umfang des Vorhandenseins einer Bewegung in der Geschichte erweitert sich weit über den hinaus, in welchen dasselbe eingegrenzt erscheint bei einem einförmigen Bewegungs-Begriffe, welchen die Scheu vor Bestehn wie die vor Bewegung gemeinsam zu Grunde legt, indem sie sich aus Geschichte zu begründen sucht. Dieser einseitige Begriff ist aber nicht der einzige in der Wirklichkeit, er betrügt sie nur um einen ihrer edelsten Bestandtheile. Und das ist ein noch größeres Uebel als dies, daß jene beiderlei einander entgegengesetzte Scheu auf ihren Begriff als den allein-geschichtlichen sich stützt, um die Geschichte für den Vorzug entweder des Bewegens oder des Bestehns zeugen zu lassen.

In aller Erfahrung, nur ganz besonders in religiösem Lebens-Bereiche, sind als psychische Thatsache constatirt zwei Haupt-Richtungen oder Arten der Bewegung, als theoretischer oder als praktischer Strebe-Aneignung von einem geistigen Object. In der ersten geht die Lebensbewegung nur gleichsam in die Länge vorwärts; das ist jene, welche als die einzige von geschichtlicher Bedeutung gilt. Eine zweite Richtung oder Art geistiger Bewegung aber ist: wo Diese gleichsam in die Tiefe geht. Sie stellt so ein scheinbares Stillstehn dar; zumal da sie nicht nothwendig an das Fortdauern jener erstern Bewegungs-Art gebunden, nur sehr wohl vereinbar mit ihr ist. In der That aber stellt sie vollkommen gleich jener eine Fortbewegung dar, nur in andrer Richtung und von andrer Art. Die

zwei Arten können wie folgt unterschieden werden. Die erste kann die extensiv oder quantitativ progressive heissen: wo des Subjects Fortbewegung zu seinem Objecte hin vornehmlich oder zunächst auf dessen Quantität sich bezieht, wo die subjective Aneignung von ihm sich immer mehr auf seinen ganzen Umfang auszudehnen strebt; sei es für Erkenntniß oder für Willens-Bildung. Die zweite kann die intensiv oder qualitativ progressive heissen: wo des Subjects Fortbewegung zu seinem Gegenstande hin vor Allem auf die Beschaffenheit seines Verhältnisses zu ihm sich bezieht, besonders indem sie dieses zu einem im Subjecte selber sich reflectirenden und in diesem Sinne innigeren zu machen strebt. Dort ist's mehr Erweiterung des Umfangs, hier mehr Verstärkung des Grads der Aneignung vom Objecte, einer theoretischen oder einer praktischen. Denn eines Subjects Bestimmung seines Wollens, wie seines Vorstellens und Erkennens, kann auf Umfassung des ganzen göttlichen Objectes, des vollständigen göttlichen Willens und Seins, sich richten; und dennoch wird hierdurch allein nicht nothwendig das göttliche Wollen oder Sein von ihm angeeignet.

Das Verkennen und Zurückstellen genannter zweiter Bewegungs-Art ist der gemeinsame Irrthum, mit welchem die Anhänger unbedingter Vorzüglichkeit entweder der Bewegung oder des Bestehns einander wechselseits an dieser Einseitigkeit festgehalten haben. Die Anbeter der Bewegung gaben denen des Bestehns einen Grund zu ihrer Scheu vor einer Bewegung, welche, in ihrer Einartigkeit, so leicht ein sich Verlieren in die Länge oder ein sich Versteigen in die Höhe ward, jedenfalls dem religiösen Bedürfniß seine Befriedigung durch sie nicht gewährleisten konnte. Die Anbeter des Bestehns verleideten dieses ihren Gegnern dadurch, daß sie es ihnen nicht entgegenhielten als eben den Sitz auch jener zweiten Bewegungs-Art, mit deren unendlichem Reichthum an Bewegung, welcher den der ersten Be-

wegungs=Art entweder ergänze oder ersetze. — Beiderlei Cultus der Einseitigkeit befestigte sich nun zwar in dieser durch das Vorgeben: jene andere Bewegungs=Art finde sich von selber hinzu, entweder in der überhaupt nur Einen Art von Bewegung, oder im Bestehn als solchem. Und inwieweit etwa Keines von diesem Beiden stattfinde, gehöre sicher jene hier aufgedrungene zweite Art gar nicht zu den berechtigten religiösen Lebensformen; sondern entweder in das dunkle Reich der Mystik mit seinen Un= oder Schein=Tiefen, oder zu den vielen Adiaphoren. Gesetzt, allem Dem wäre so, woran aber nicht zu denken ist: dennoch bliebe die ungemeine Macht der hier hervorgehobenen andern Art, als eine Wahrheit wo nicht an sich, doch in der Geschichte.

Betrachten wir aber die Zweifachheit der religiösen Bewegung überhaupt, und deren zweite Art insonderheit, hier nicht nach der hohen Bedeutung, welche in Jener und in Dieser für das gesammte christliche Leben und dessen Geschichte liegt. Vielmehr, nur nach dem Gewicht, das Beide für eine Zurechtstellung zwischen seinen zwei Formen haben, um diese als in ihm gleich=wesentliche zu erkennen, sowie als gar wohl vereinbare. Schon die erste Bewegungs=Art selber, die extensiv progressive, ist weder nothwendig noch von Allen so einseitig vorgestellt worden, wie in jenem uniformen Lebens=Begriffe: daß Leben eine durch Alles gleich hindurchreichende Stetigkeit des Fortschreitens in sich schliesse, daß es jede Art und Dauer ihrer Unterbrechung durch ein theilweise Bestehn (in gewissen Stücken oder Beziehungen) ausschliesse. Noch klarer erkannt jedoch wird die Erforderlichkeit, nicht blose Zulässigkeit eines Nebeneinander beider Lebensformen an der zweiten, intensiv progressiven Bewegung. In ihr vornehmlich ist es, wo die in ihr geschehende Abwandlung des Modus, wie menschliches Subject zu seinem (göttlichen) Gegenstande sich verhält, nicht nothwendig zugleich Dessen Entwickelung mitwird, sondern ebensowol blose Entwickelung des Erstern am

Letztern oder durch ihn sein kann. Und keineswegs vermindert sich hier die Fülle der Bewegung des Individuums dadurch, daß ihm sein Gegenstand nicht in seine eigene Entwickelung hineingezogen wird, daß Wahrheit oder Größe desselben nicht als von der subjectiven Aneignung abhängig gilt. Auch mit der logischen wie ethischen Natur des Objects und Subjects vollkommen verträglich ist solches Fortbestehn des Erstern in seiner Sichselbst-gleichheit, gegenüber und in der Bewegung des Letztern. Denn solch Bestehendes lässt zwar die subjective Thätigkeit nicht sich erstrecken zugleich auf ein erst Hervorbringen oder wesentlich Abändern seines Inhalts, oder auch nur seiner Form, inwieweit Diese zu seinem Wesen gehört. Dasselbe fordert aber des Subjectes ganze Selbst-Thätigkeit, für Dessen eigne Entwicklung an ihm.

Das Christenthum nun setzt das von Menschen unabhängige Bestehn seines Wesensinhaltes und Daseins und Wirkens nicht allein. Es setzt noch ausserdem eine im Objecte selber fort und fort lebendige, nicht blos einst herabgestiegene, sondern stets herabwirkende Kraft, eine entgegenkommende Selbstbewegung göttlichen Geistes zu den menschlichen Geistern hin. Dasselbe setzt hiermit ein zweifach receptives Verhalten der Subjecte zu ihrem Object, zu dem Bestande seines Inhalts sammt dessen Wesensform, und zu der an Beide sich knüpfenden Wirksamkeit seines Geistes. Eben hiermit setzt es zugleich ein actives Verhalten der Subjecte zu ihm ein, als seine Forderung und Wirkung, als ihre Pflicht und Bestrebung. Dies ist Gründung eines religiösen und ethischen Verbandes in Eins; eines Bundes wie Gott ihn schliesst, und wie er in der Fülle der Zeiten ihn schliessen wollte.

Solche Einsetzung eines Bestehns im Bestehenden, einer Bewegung im Bewegenden, geschah in dem Leben, in welchem einst das Sein selber in's Werden sich herabgegeben hat, in Diesem stehend und mit Die-

sem wandelnd, ohne in ihm sich zu verlieren und ohne ihm sich zu entziehen. Das einem solchen Leben Nach-leben fand in demselben den Grund für Beides: für Fortbewegung zu ihm hin, weil es ein unendliches und in seine Unendlichkeit ihm nach ziehendes war; für Fortbestehn in ihm, weil es ein in sich vollendetes, der Endlichkeit mächtiges war. So steht die zweite Lebens-Schöpfung, mit ihren zwei Seiten, an der Spitze christlicher Zeit. Sie war: fortdauernde Aufhebung aller Selbstgenugsamkeit und Selbständigkeit der Subjecte, gegenüber dem „höchsten" Objectiven; als einem vor und über ihnen in sich Bestehenden, und doch für sie Nothwendigen, und auf sie Wirksamen, weil es unendlich größer sei als alle Subjecte zusammen. Und sie war: neu-verstärkte Forderung wie erhöhete Leitung einer Selbst-Mitthätigkeit der Subjecte, gegenüber demselben Objectiven; Diesem als noch in derselben dreifachen Beziehung zu ihnen, und doch als einer im Sohne durch Gnade und Liebe so vermittelten, daß die Strebung nach ihm dem Unendlichen hin nicht zu groß sei für Einzelne aus ihnen. Das ist der christo-theistische Pantheismus oder vielmehr Anthropotheismus der Zukunft, als einer im vollen Wortsinn in unendlicher endloser Ferne liegenden. Und das ist das ewige Zusammen eines ewigen Bestehns und einer ewigen Bewegung, als das unterscheidende Wesen christlichen Entwicklungs- oder Lebens-Begriffs. Zugleich ist's der Grund, weshalb für die Geschichte dieses unendlichen Lebensweges jene noch andere Art der Bewegung auf ihm ein so großes Gewicht gehabt hat. Denn es lag mehr in deren Begriffe schon selbst, als in dem der vieldeutigern ersten Art: daß von ihr aus wol leichter, auch unter den Subjecten selbst, der rechte Entwickelungsbegriff oder das rechte Verhältniß zwischen Bestehn und Bewegung sich finde; eben weil ihr das in sich Bestehende das mächtigste sie Bewegende war, weil sie auf einem auch in seiner le-

bendigen Selbstbewegung feststehenden und festhaltenden Grund sich bewegte.

2. Folge für die Geschichtschreibung.

Vorstehende drei Anforderungen an christliche Lebensgeschichte, nur herausgehoben aus noch mehrern, erweisen ihre Nothwendigkeit, wo nicht durch sich selber, doch durch die Gewalt der vornehmlich zwei als Generaldogmen aufgetretenen Entwicklungs=Begriffe, unter welcher auch diese Geschichte in ihrem Darstellen wie Geschehn gestanden hat. Denn beide Lebens=Begriffe haben zwar, einander ziemlich schroff entgegengesetzt, entweder für Bestehn oder für Bewegung als die wahre oder doch unbedingt höhere Form entschieden, in welcher der objective und subjective Geist des Christenthums sein Leben und Werk vollziehe. Dennoch haben sie diesen Lebensgeist gleich „genau" an seiner Wirklichkeit gemessen, und sind so entstanden. Darum bedarf's noch immer des Zweifels, ob nicht beide dem schon selbst=wuchernden, aber zugleich an Geschichte sich großziehenden Dogmaticismus gehören, auf abgekürzter Geschicht=Erforschung beruhen. Darzuthun ist wenigstens, daß beide durch Geschichte ebensowenig einander zu besiegen, wie zwischen einander zu vertragen vermocht haben oder vermögen.

Diese zwei Entwicklungs=Begriffe, für die christliche wie allgemeine Menschheit, sind allerdings jeder wiederum in sich selbst verschieden gefasst aufgetreten, aber doch mit mehr oder minder Antheil aller Fassungen an nachgenannten Haupteigenschaften. Der beiweitem vorherrschend gewesene hat beide Momente, das religiöse und das ethische, demnach (in der hier fraglichen Beziehung) ein Bestehn auf positivem oder höherem Grunde und ein Fortbewegen oder Fortbauen auf demselben, festgehalten. Einem noch größeren Umfange, noch volleren Maße seiner Anerkenntniß und Wirksamkeit haben ausser wie in ihm liegende Ursachen entgegengestanden. Unter letzteren war das bedeutendste Hinderniß: nicht zunächst, sondern mehr nur mittelbar seine Fassung; vor

Allem nämlich jene nie ganz überwundene Schwierigkeit, die Antheilnahme am Bestimmen der Grenzpuncte zwischen Bewegung und Bestehn unter Societät und Individuen zu vertheilen. So ward oder schien dann leicht mangelhaft entweder die religiöse oder die moralische Seite des Entwicklungs-Werkes, die erhaltende oder die fortbildende. — Der Entwicklungs-Begriff einer Minorität in allen christlichen Zeiten, welche jedoch stets nur ein Theil der „Individuen-Macht in der Kirche" gewesen ist, löste die Entwickelung mehr oder weniger von ihrem religiösen Grunde und Beziehungspuncte, ließ sie selbst mehr eine logische als eine ethische sein. So trat immermehr an die Stelle einer Entwicklung der Menschen am Christenthum Entwicklung eines Menschenthums aus sich selbst hervor; gleichwie Aufsuchung „ewiger Wahrheiten von physikaler und logikaler, dadurch allein auch ethischer Nothwendigkeit". Größern Umfang der Anerkenntniß erwarb dieser Begriff, wenigstens bis-jetzt, schon aus dem Humanitäts-Grunde nicht: weil solche absolute, überdies einseitig logikale Subjectivität und Progressivität geeignet war, nicht sowol die Gesammtheit der einzelnen Menschen und den ganzen Menschen zu entwickeln, sondern alle nicht-denkende Subjecte an eine Hierarchie bevormundender Denker-Subjectivitäten zu binden, gleichwie statt ewiger Wahrheiten ewige Mobilitäten als das alleinige Bestehn einzusetzen.

Beide Entwicklungs-Theorieen haben im Vordergrunde des Kampfes über Bewegung und Bestehn, auch wol auf den Höhen der (zwischen Gut und Uebel wechselnd) fortschreitenden Zeit gestanden. Beiden konnte es kaum genügen, sich nur als der je andern Zügel oder Sporn zu betrachten. Die eine hat den Ertrag der andern für die Schale oder den Auswuchs, den ihrigen für den Kern oder Nerv der Geschichte gehalten. Historische Forschung nun, im Gegenüber von beiden, erkennt als ihre nächste Aufgabe: dieselben, welche vorzugsweise der Beschaffung des

Geschichtstoffes sich bemächtiget haben, zuerst in sich selbst als Theorieen und in ihrer Wirksamkeit, möglichst mit allen ihren hervortretendern Modificationen oder Complicationen und Seiten, zu der Kenntniß von ihnen vorzuführen, welche durch ihre wogenden Strömungen gefordert ist. Allerdings Zweck darf es für Historie als solche nicht sein, und Erfolg würde es nicht sein, daß beiderlei „historischer Dogmaticismus" sein Feststehn in die Bewegung immer fortstrebender Erkundung der Wirklichkeit tauche. Hingegen für die von ihm verhältnißmäßig Freieten, deren noch eine große Zahl ist, bleibt es nothwendig, an den einzelnen christlichen Lebens-Erscheinungen ein Maß für den Werth abstrahirter Lebens=Anschauungen zu besitzen.

Aber, eine noch andere Aufgabe drängt der Geschichte das Streben nach Vollständigkeit auf. Das christlich religiöse Leben, als theoretisches und praktisches, hat nicht da allein sich vollzogen, wo jene einseitige Bewegung und ein ihr sich widersetzendes Bestehn um die Leitung des Gangs der Entwicklung kämpften. Die oben als eine zweite bezeichnete Bewegungs=Art ist für dasselbe zu größerer geschichtlicher Geltung zu bringen. Sie war die, welche möglicherweise ebensowol im Bestehn, d. i. im Stillstehn der extensiven Bewegung, wie in oder neben dieser stattfand. Sie war zugleich die, welche mehr reflexiv auf die Beschaffenheit, auf die Intensität des subjectiven Aneignens sich verhielt; in welcher somit am leichtesten die Kraft der Lebensbewegung sich verstärken, der Gehalt des Lebens sich verdichten konnte. Diese Seite christlich religiöser Lebens-Führung, nicht minder bedeutungvoll als jene mit sich selber kämpfende, ist auch keineswegs in jedem Sinne und Maße ausgeschlossen aus dem Bereiche des in Geschichte Nachweisbaren. Lebensbeschreibung des Christenthums in Christenheit hat, vermöge derselben, minder häufig entweder von wirklichem Stillstehn, oder von blos scheinbarer und rückgängiger Bewegung christlich werdender Menschheit zu

berichten; handelnd wider das Wort des Herrn, „lasset die Todten ihre Todten begraben.“ Dieselbe bietet ihr Stoff in zweifacher Gestalt und Sphäre, in welcher sie historisch wahrnehmbar vorliegt. Und es ist nun einmal hier das Wort genommen für ein sich Erweitern des geschichtlichen Aufsuchens auf Alles das, was nicht entweder durch's Christenthum selbst oder durch die Wirklichkeit in den Hintergrund zurückgedrängt war.

Die eine Gestalt und Sphäre der mehr intensiven Lebensbewegung ist jene, die unter den Höherstehenden unsers christlichen Geschlechts, den Reformatoren von Augustin an, den Namen einer unsichtbaren Kirche getragen hat. Das Was ihres Inhalts, somit das Wo ihres Daseins, ist zwar allezeit sehr verschieden bestimmt worden, sowie sehr mannichfaltig gewesen. Dennoch ist das Nachweisbare nicht ihre Thatsachlichkeit allein; in dem Maße, daß an derselben die sichtbare Kirche eine reale immanente Mit-Kraft gehabt hat, bewegendes Princip der christlichen Welt in dem Grade zu werden, in welchem sie es geworden. Nachweisbar ist auch, an unzähligem Einzelnen, dem allein wahrhaft Beweisenden: wie das factische Verhältniß zwischen beiderlei Kirche darin bestanden hat, daß ein Theil des Inhalts der unsichtbaren in der andern sichtbar geworden, in diese übergegangen erscheint, oder doch in den Wirkungen ihrer Wirksamkeit auch sinnlich wahrnehmbar hervorgetreten ist; während es für den übrigen Theil bei blos geistiger Erkennbarkeit geblieben. — So sind beide Theile des Inhalts unsichtbarer Kirchen-Wirklichkeit keine unmöglichen Gegenstände für Kirchen-Geschichte. Und sie sind mindestens ebensosehr aus intensiver wie aus extensiver Bewegung hervorgegangen. Luther hat die unsichtbare Kirche lieber die Seele als den Geist des sichtbaren Kirchen-Leibes genannt.

Die andere Gestalt und Sphäre jener im Bestehn sich bewegenden Bewegung ist eine consistentere Masse gewesen. Nur nicht schon vorläufige Ableugnung einer Mit-

wesentlichkeit dieser Bewegungs-Art, auch in ihren Unvollkommenheiten, ist erforderlich, um die Ebenbürtigkeit des aus ihr erzeugten Lebens als Mit-Gegenstandes der Geschichte zu erkennen. Gesammtes Raumgebiet der Christenheit, alle ihre Zeiten hindurch, stellt zweigetheilt sich dar in Betreff der Religion wie der allgemeinen Cultur: getheilt nicht nur in Mutterländer und Kolonieen; sondern, mehr oder weniger bleibend, auch in gebildetere und minder-gebildete Völker und Länder, gleichwie in Gebildeten- und Ungebildeten-Stand. Innerhalb einiger Bildungs-Völker und Länder sowie Stände erfolgten die meisten der größern Entwickelungen. Und Diese waren allerdings vorzugsweise an jene extensive Fortbewegung geknüpft. Die vielen Anderen, Völker und Stände, hingen nicht nur von Jenen ab, sondern standen auch hinter ihnen zurück. Ob dieser Gang auch der christlichen Dinge zu den auch im Christenthum unabänderlichen Weltgesetzen gehöre, oder ob nur die Christenheit leichter, als unvermeidlich war, in ihn sich gefügt habe, oder ob durch das allerdings in der Christenwelt bemerkbare Entgegenwirken dieser zweifache Bildungs-Unterschied so weit, als es möglich war, gehoben sei: auch dies hat die Geschichte zu untersuchen. Thatsache aber ist, bis auf den heutigen Tag, das stete und allgemeine Vorhandensein einer unendlichen Christenzahl, welcher als der ihr mögliche religiöse Lebens-Antheil eben nur der beschieden war und ist, welchen jene zweite Bewegungs-Art oder Lebens-Form in sich schliesst 3).

3) Die geistes-aristokratische Völker-Tafel, vermöge dieser Zweitheilung der Christenheit, ist überblicklich folgende gewesen. In der ältern Zeit waren die Stammländer religiösen wie allgemeinen „höhern" Bildungslebens: in Orient und Occident zusammen, syrisches und griechisches Vorderasien, Aegypten, Griechenland; Italien, Africa, Spanien, Gallien, Britannien. In der mittlern Zeit: der Occident nahebei allein; in ihm jene gleich anfänglichen Bildungsländer, nur mit ziemlichem Hinweg-

In allgemeiner Geschichte der christlichen Religion nun, als Darlegung des von ihr gestifteten religiösen Lebens, ist von universalem Gewicht unmöglich allein, wenngleich vorzugsweise, das nach gemeinem Entwicklungs-Begriff für universal Geltende: das zeitliche Wechseln der nationalen Träger und territorialen Sitze des Entwickelns, wiefern Solches stattgefunden hat in Form der extensiven Progression und im Kampfe mit einem sie unterbrechenden Bestehn. Die Universalität dieser „humansten" aller Religionen hat eine nicht blos räumliche, sondern auch menschliche Bedeutung: auf die Individuen als solche ist in ihr gerechnet. Schon darum hat ihr Weltzweck sich seiner Erfüllung entgegengeführt, eine Geschichte sich gegeben, nicht so vorzugsweise wesentlich nur in derjenigen Form, welche die Modalitäten der Lebensführung beschaffte oder bestimmte. Ausserhalb der viel-entwickelnden Central- oder Capital-Sitze „höherer" religiöser Lebens-Cultur, da gab es noch zahlreiche wenig- oder nichts-„entwickelnde" Nebenländer sammt Völkern. Und doch lagen diese nicht so jenseit der Pole, daß neben Receptivität bloses stabiles Vegetiren in jedem Sinne mit Nothwendigkeit eintrat. Wiederum innerhalb des Länder- und Völker-Bereichs der zur alleinigen gestempelten

---

falle Africa's und Spaniens und mit allmäligem Hinzutritte Deutschlands. In der neuern Zeit: Erweiterung des mittelalterlichen Culturgebietes; universal jedoch, wenig über des Germanenstammes Bereich hinaus. Die Slawen-Nationalität theilte sich, bis jetzt, nur in Abhängigkeit von griechisch-römisch-germanischem Wesen. Nord- wie Süd-America blieb koloniale Vegetation einer weiten Möglichkeit, auch nach seiner politischen Lossagung von der vor ihm civilisirten Welt. Morgen- und abendländische Griechen vermochten ihre (nicht durch den Islam allein) verlorene Stelle in der Geschichte, als des auch christlich ältesten Culturvolkes, nicht wiederzugewinnen. Sie zeigen ihren germanischen Nachfolgern, daß Völker vor dem Alt-werden sich zu hüten haben. — Aehnliche Abwandlungen im Großen ergibt die Stände-Geschichte.

Lebens=„Entwickelung" selbst, auch da blieb eine große Mehrheit ausgeschlossen von thätigem Antheil an solcher. Und doch war Das, „wovon sie lebte", dieses fremd Entwickelte nicht schlechthin allein. Endlich, in demselben Bereiche kam, in gewissen und ziemlich vielen Stücken, für alle oder die meisten der „Entwickler" auch selbst eine Zeit des zu Bestande gelangten Entwickelns. Und doch war auch so die religiöse Lebensbewegung, in noch einer Hauptsache, nicht nothwendig oder wirklich zur Ruhe des Grabes gekommen. Jedenfalls war sie es nur in manchen. — Der Lebens=Antheil, welcher für genannte dreifache Massen möglich geblieben, theilweise in ihnen auch wirklich geworden ist, hat nicht durchweg in einem gleichsam passiv=activen allein bestanden; in dem, mit welchem jener einseitige Lebens=Begriff sie sammt allen ihren Bestandtheilen zu Antichthonen religiösen Lebens herabsetzt. Derselbe war, der Möglichkeit nach: nicht minder progressive Productivität oder productive Progressivität in ihrer Art, eben in jener intensiven Weise. Er war den materialen und formalen Mitteln nach empfangene, auch wol mehr Religion=ausübende als Religion=vorstellende, und doch fortschreitende Lebensbewegung. Und seine geschichtliche Aufsuchung oder Aufzeigung ist nicht schwerer, wie nicht leichter, als bei dem jener „unsichtbaren" Kirchen= oder Lebens=Genossen. — Demnach erstreckt sich das Geschicht=Gebiet activer Christenheit noch jenseit der Grenzen, welche ein schon sehr lange moderner Entwicklungs=Begriff ihm zieht; eine Theorie der Bewegung, die selber nichts ist als eine von mehrern.

## IV. Socialität und Individualität.

Christliches wie nichtchristliches Menschenthum ist von Natur individual und social zugleich. Dasselbe hat Individuität und Societät an einander gebunden, Beider Wechselverbindung zur Allgemeingestalt religiöser wie aller Lebens=Führung und Entwicklung eingesetzt, Individuation und

Association seiner Zwecke und Mittel gefordert. In der Verkündigung eines Reichs Gottes, als der Idee des Menschengeschlechts, lag die Aufgabe ausgesprochen, alle Einzelne und alles Einzelne entgegenzuführen dem sich Zusammenschliessen zu Einem Ganzen. Sie selber lautete nur auf ein erst-Werden der Gemeinschaftlichkeit in der Gemeinschaft, auch nicht auf ein Untergehn der Einzelnen als solcher in der Gesammtheit; aber auf Vereinigung statt Vereinzelung. — Die Möglichkeit annähernder Lösung von Seite der Menschen, vorausgesetzt ihre göttliche Gewährleistung im Fortgange wie am Anfange, war in der eigenen Natur der Aufgabe begründet. Darin nämlich: daß die Socialisirung geschehen sollte vorzugsweise und zunächst im Bereiche und durch die Mittel des Sittlichen; als des für die Menschheit Höchsten und Allgemeinsten, Nächsten und Persönlichsten zugleich. Das Ethische, gehoben und getragen durch Kraft der Religion, war das Geeignetste den Principat zu führen, in erster Stelle das Werk der Menschen-Vereinigung zu vollbringen; obwol in wesentlichem Verbande mit dem Logischen und dem Andern. Denn vor Allem des Sittlichen Natur war es, in beiden nothwendigen Beziehungen zu wirken: extensiv, in alle Lebens-Organe und Theile Aller einzudringen, der Pulsschlag gesammten Lebens-Körpers zu werden; intensiv, die Einzelnen selbst persönlich, in ihrem eigensten Selbst-sein zu erreichen, die Socialisirung des Individuellen an den Individuen oder als Socialisirung der Individuen selber zu vollziehn.

Das ist die Größe der soteriologischen Anthropologie im Christenthum, im Gefolge christologischer Theologie. Das wodurch diese Religion den Charakter „göttlicher Humanität" trägt: daß in ihr das Nothwendige das Mögliche, das Höchste das Nächste, das Allgemeinsamste das Persönlichste ist; daß Alles in ihr göttlich und menschlich zugleich gemessen ist. So trat die Reichs-Idee als Ziel und Kraft und Norm für allgemein-menschliche Lebens-Bestimmtheit

auf: für ein Menschen=Werden auf Grund neuer und größerer, als ehedem, von oben geschehener Kunde und That; und nun, nach solcher Menschen=Weltgründung, durch vor Allem sittliches Stehen und Bewegen auf diesem Grunde, mit allem Denken wie Wollen, um Heiligung des Sinnes und Erkenntniß des Geistes zu gewinnen an der Sünde und ihres Wahnes Statt. Es war eine alte „Sage", daß die Sünde der Leute Verderben sei. In Folge dieser Wahrheit durch traurige That, stellte das Evangelium den Gegensatz der Sünde an die Spitze seiner selbst, als objectiver und als subjectiver Religion, in Dem welcher es brachte, und in Dem was es forderte. Herrschaft Gottes (als des allein Göttlichen) über und in den Menschen, als Erkennenden wie als Handelnden, jetzt nachdem sie in dem Einen mitten unter ihnen erschienen als That, allmälig herzustellen: das ist die Botschaft und der Auftrag, ergangen an die Menschen als Einzelne und Vereinte 4).

Der Begriff eines Lebens, das jene Religion leben sollte, seines nothwendigen Inhalts und seiner nothwendigen Form, musste derselben Religion folgerecht bestimmt sein. Die Doppelgestalt seiner Führung, als socialen und individualen Lebens in Einem, war in der neuen Stiftung für dasselbe aus dessen ursprünglicher Gründung angeordnet geblieben. Jedoch nun erst war Dieselbe eingesetzt als Wahrheit ihrer Idee und als mögliche Wirklichkeit zusammen. So mussten nach Ebenderselben alle Hauptverhältnisse des Menschenlebens umgebildet werden. — Allein,

4) Wem dieser Christen=Beruf als fromme Sittlichkeit nicht hoch genug dünkt, um das Gewicht der für seine gemeinsame Erfüllung gemäßesten Gemeinschafts=Form zu erkennen, der muß, um die Aufgabe wenigstens schwer genug zu finden, es versuchen das Böse sammt seinem Wahn und Uebel mit logischem und physischem Zauber allein zu bannen. Das könnte aber doch erst eine „Geschichte der Zukunft" ergeben, die uns jetzt noch nichts angeht.

unvollständig ist geblieben selbst deren bloses Mit-Beziehen auf diese Grundform 5). Gewöhnlich erscheint allein jenes dritte, das zwischen Bewegung und Bestehn, nebst dem engverwandten, freier Mannichfaltigkeit und einheitlicher Bestimmtheit, auf die social-individuale Verhältniß-Frage besonders bezogen. Gleichwol, die Universalität jener Forderung, allen religiösen Lebens-Inhalt social-individual zu gestalten, schloß schon in sich, daß alle seine Grundverhältnisse unter diesen End-Gesichtspunct als das Schluß-Verhältniß fallen müssen. Dieses selbst aber hat den Reichthum seiner Geschichte in zweifacher Weise vergrößert. Schon seine allgemeine Natur verflocht die religiösen Lebens-Beziehungen mit nahebei ausnahmlos allem Andern. Und seine Modification, durch Eintheilung in Laien-Individuen und in entweder geistliche oder staatliche Religions-Societät, brachte noch besondere Verwickelungen mit Allem.

Einzig in Bezug auf die Weite des Umfangs, welchen das vielbehandelte vierte Grundverhältniß dem Geschicht-Inhalte gegeben, wird dasselbe hier noch berührt; abgesehn von seiner Fassung. Erstere, als Forderung gestellt an die Kirchen-Geschichtschreibung, gründet sich auf die Dieser ohne weiteres gesetzte Aufgabe. Solche aber ist: ein durch Vollständigkeit treues Bild davon zu geben, wie die Societäten und die Individuen, nicht blos der Form ihrer

5) So, in Betreff des Scheidens oder Vereinbarens weltlicher und christlicher Principien oder Zwecke, z. B. einer Christianisirung auch der scheinbar ausser dem Religions-Bereiche liegenden Welt-Zustände. Verwirrung und Versäumniß konnten nicht so groß werden, wie sie es geworden, wenn Societäten und Individuen, als Solche, gerade auch in dieser gemeinsamen Aufgabe Beweggrund und Norm für ihre Vereinigung fanden. Ebenso, bei mehr Abmessung des Theoretischen und Praktischen nach theils individualem, theils socialem Bedürfen und Vermögen, würde der ewige Richt-Friede zwischen Schul- und Kirchen-Dogmatik, zwischen Beiden und Volks- oder Gebildeten-Religion, nicht so weit-herrschend geblieben sein.

wechselseitigen Stellung nach, sondern zugleich der Materie ihrer beiderseitigen Thätigkeit nach, wie also Beide nicht blos zu einander, sondern zugleich zu ihrem gemeinsamen Grunde und Zwecke gestanden haben; d. h., inwieweit die Stellung und Wirksamkeit Beider ihrem Ausgangspuncte nahe-geblieben und ihrem Zielpuncte nahe-gekommen sei. Denn die in des Stifters Teleologie klar vorliegende Bestimmung seiner Kirche war: göttliche Anstalt und göttliches Organ zu sein für eine Menschen-Gemeinschaft, in welcher, durch das stete Walten des Geistes von Christo aus, das Reich Gottes komme. Die Darstellung hat also alle Formen und alle Thätigkeiten, unter letztern die individualen gleich den socialen und die socialen gleich den individualen, nach Maß und Art, hervorzuheben.

So den Umfang seines Inhalts erweiterndes Darstellen setzt sich als Zweck [wenn es ihn auch nicht erreicht]: Vorlegung des wirklich-gewesenen Kirchenthums; d. h. zunächst, derjenigen Vertheilung aller Thätigkeit für die Religion unter Societäten und Individuen, welche das Dasein und Wirken der Religion als religiöses Leben wirklich bestimmt hat. Das Gesammtergebniß solcher Vorlagen kann leicht die Thatsache sein: daß die wirklichen Fassungen und Ausführungen des Kirchen-Begriffes, im Raume neben einander und in der Zeit nach einander, theils mannichfaltiger, theils wiederum jede in sich nicht selten anders beschaffen gewesen, als sie bei ihrem dogmatistischen Betrachten nach „fertigen" (durch „Dogma von Kirche" festgestellten) Begriffen von Kirche erscheinen. Historische Erkenntniß des Religionsgemeinschaftlichen oder Kirchenthümlichen wird erworben durch Zusammenstellung aller irgendwie bedeutsamen Versuche in solchem; ungeachtet ihrer Verschiedenheit, in Betreff ihres positiv christlichen Grundes, ihres religiösen und socialen Werthes. So umfassendes Aufsuchen wird zwar vielleicht keine der mehrern, entweder vordem oder

gegenwärtig, herrschenden oder nicht-herrschenden Religions-gemeinschaften, mit ihren Gemeinschafts-Begriffen und Formen, vollständig „historisch documentiren". Dasselbe wird vielleicht nur dies nachweisen können: wie alle um Vor- oder Allein-Herrschaft und Dauer geworben haben; auch wol darnach gestrebt haben, sich aus der christlichen Religion heraus und somit der menschlichen Natur gemäß zu entwickeln. Aber die so vorgelegte gesammte Stufenleiter der Versuche, das Verhältniß zwischen Societät und Individuen zu ordnen, und zwar so, wie dies Verhältniß in jeder der getroffenen Ordnungen wirklich bestanden hat, kann wenigstens sich bemühen, im Dienste, obgleich nicht völlig einer der besondern Gemeinschaften, doch des christlichen Ganzen zu stehn. Sie kann untersuchen: ob nicht dennoch das Christenthum in seiner Christenheit, hinsichtlich der Gemeinschaftsform, zwar in großer Mannichfaltigkeit und ohne hinreichend erstrebte oder gelungene rechte Einheit, aber auch so noch einer kosmischen Gestaltung sich näher geführt hat; ob nicht das christliche Gemeinschaftswesen als eine Widerlegung durch die That gegenüber-gestanden hat dem jüdischen und heidnischen, jenem als mechanisch zusammengefügtem, diesem als mehr chaotisch auseinandergefallenem. So kann sie versuchen den historischen Gegenbeweis zu führen wider zwei Meinungen verzweifelter Gegenwart: die Christenheit sei dahin gelangt, wie in ihrer Religions- so in ihrer Gemeinschafts-Fassung, entweder zum Jüdischen oder zum Heidnischen sich zurückzuwenden als ihrem Muster, mit Einem von Beidem es noch einmal zu versuchen, mit Dem aber, worin Beides überwunden schien, lieber zu brechen 6).

Der Punct welcher allein hier herausgehoben werden soll, um an ihm die Nothwendigkeit, daß die Geschichte

6) Das Vorhandensein beider Zeit-Richtungen, entweder auf Zusammenpressen oder auf Auseinandergehn-lassen religiöser Gemeinschaft, ist augenfällig. Also, auch die Aufgabe für Geschichte dieser Gemeinschaft.

etwas weit sich fasse, zu zeigen, betrifft die Thatsache: wie der wirkliche Antheil am religiösen Geschehn unter die Vertreter eines religionsgemeinschaftlichen Ganzen, auch wenn solches eine herrschende Kirche war, und seine einzelnen Glieder vertheilt gewesen. Diese Unterscheidung einer eigenen Mitwirksamkeit der Individuen als solcher, neben der einer Societät als solcher, geht natürlich nicht darauf, daß Jene oft als Organe von Dieser in deren Auftrage handelten; was von selber sich versteht. Auch nicht darauf, daß ein Theil der Ersteren in entschiedenen Gegensatz mit dem Sinne der Letztern trat; denn nur von einer inner-kirchlichen Vertheilung soll die Rede sein. Ebensowenig fällt die Unterscheidung in Eine zusammen mit der zwischen unsichtbarem und sichtbarem Kirchenthum. Die in ihr geltendgemachte Thätigkeit der Einzelnen wird nicht, wie in dieser, gegen die des Ganzen gehalten als eine äusserlich mehr zurückgetretene und innerlich werthvollere, so daß diese zwei Eigenschaften für sie nothwendige Merkmale seien; sondern als eine gewöhnlich offen hervorgetretene ihrer Daseins- und Wirkungs-Form nach, und als eine ihrem Werthe nach sehr verschiedenartige und unbestimmte.

Von solcher Thätigkeit der inner-kirchlichen Individuen überhaupt nun ist Beides genau zu untersuchen: die wirklich-gewesene Größe ihrer selbst wie ihres wirksamen Einflusses auf die Societät; und, ihre wirklich-gewesene Beschaffenheit. Denn einerseits ist wol bisweilen, in kirchlicher Geschichtschreibung wie Begriffsfassung, der individuale Antheil an Dem, was den Kirchengeschicht-Inhalt wie den Kirchen-Gehalt ausmachte, in höherem Grade zurückgestellt worden, als Christenthum und Wirklichkeit fordern oder zulassen. Das ganze Wesentliche des Wirkungs-Verhältnisses zwischen Gesammtheit und Einzelgliedern hat wol gegolten als ziemlich aufgegangen in dem Einen, daß den Regierenden oder Verwaltenden entweder Gehorchende und Ausübende, oder Nicht-Gehorchende und Nicht-Ausübende gegenübergestanden.

Auch die zwei allerdings mit-angewendeten Neben-Unterscheidungen, entweder „unsichtbarer" oder zweideutiger und unentschiedener Kirchenglieder, reichen nicht aus. Andererseits, die in der That noch besonders anzuerkennende Individualität überhaupt, als eine „inner-kirchliche Macht", kann zumal gegenwärtig allzusehr hervorgehoben werden; im Widerspruche mit der Stelle, welche sie hat einnehmen sollen oder eingenommen hat. — So wird das historische Gegenverfahren ein ganz ähnliches sein müssen, in dieser wichtigsten Beziehung des vierten Grundverhältnisses, wie beim dritten von Bewegung und Bestehn. Es sind möglichst alle historische Data zu sammeln, für das Maß oder die Größe und für die Beschaffenheit des Wirkens der Individuen und der Societäten als solcher. Indeß können beide Dogmaticismen, der individualistische wie der societätische, nur in ausführender Geschichte selbst widerlegt werden. Denn sie verderben die Geschichte und beweisen ihr Dogma aus derselben nicht durch subjective Fassung allein, sondern häufiger noch und unbemerkter durch Hervorheben und Zurückstellen, Erwähnen und Verschweigen. Eben deshalb genügen ganz wenige allgemeine Erinnerungen, über den nothwendig umfangreichen Inhalt historischer Darlegung auch des vierten Grundverhältnisses.

1. Maß des Wirkens von Individuen und Societäten.

Zunächst, der Gesammt-Charakter aller irgendwie organisirteren kirchlichen, wie nichtkirchlicher, Gemeinschaften zeigt eine große Vielartigkeit auf, selbst im legal festgestellten und noch mehr im factisch ausgeführten Vertheilen des inner-kirchlichen Wirkens, schwebend zwischen individueller Freiheit und Gebundenheit. Die Natur der Sache, wiefern sie ein Abgrenzen auch im Einzelnen unmöglich machte; die Beschaffenheit der Organisationen oder Gemeinschafts-Verfassungen selber, welche keineswegs je Alles an die Vertretung des Ganzen durch die Societät festbanden;

die gelinde oder schlaffe Verwaltung und die häufige Abänderung oder Umgestaltung derselben, welche die ohnehin natürliche mangelhafte Ausführung oder Beobachtung noch förderten: schon diese drei (leicht zu vermehrenden) Ursachen erklären die Gesammtgestalt, welche als die auch mitherrschende das wirkliche Kirchenthum gehabt hat, und welche eben die geschichtliche Feststellung des Maßes der vertheilten Wirksamkeit so sehr erschwert. Den Gesammtcharakter bildet eine nie zu ganzem und festem Bestand gekommene Schwebung: zwischen angestrebter wechselseitiger Exclusivität und Collegialität des Antheils an der religiösen Lebens-Leitung.

Ferner, besondere Charaktere des Kirchenthums, wiederum selbst des legalen und nicht des factischen allein, haben sich ergeben noch ausser jenen schon im Gesammtcharakter gegründeten, durch dessen Zusammenhang mit persönlichen oder räumlichen oder zeitlichen Bedingungen. Es sind die, welche durch Gegenstand und Gang der Streitführung zwischen einem Ganzen und seinen Gliedern bedingt waren. So wurde das Wirkungs-Verhältniß zwischen Beiden, durch die Wirksamkeit „der individualen Macht in der Kirche", ein sehr verschiedenes, wenn Diese entweder nur die Gemeinschafts-Form oder zugleich die Materie der Religion mitzubestimmen strebte. Ebenso, nach Maßgabe der Art, wie Dieselbe jene drei ersten Grundverhältnisse zu ordnen unternahm, das Christliche zum Nichtchristlichen, das Theoretische zum Praktischen, das Fortschreiten zum Bestehen stellte. Und ebenso, je nachdem beide Theile sich zu begründen suchten: entweder durch religiöses und sociales Bedürfniß, oder nur durch überlieferten Brauch und auftauchenden Unabhängigkeitssinn; entweder aus christlich-positivem und menschen-natürlichem Recht, oder nur aus Herrscher- und Partei-Geist.

Dualität im Modus auch der inner-kirchlichen Entwickelung des religiösen Lebens hat also Dem, was im

engeren eigentlicheren Sinne Kirchenthum zu heissen hat, dem Vertheilen der Wirksamkeit unter Societät und Individuen, seinen allgemeinen Charakter und seine besonderen Charaktere gegeben. Sie hat zugleich in allem Einzelnen wie im Großen sich geltendgemacht. Ebendieselbe Zweiheit tritt aber auch meist als Ineinander-Verschränkung oder Verwickelung der socialen und der individualen Form des Geschehens auf. Ersteres zeigt die Wichtigkeit, Letzteres die Schwierigkeit, beider Wirksamkeit auf ihr wahres Maß zurückzuführen, und so erst den historischen Begriff des Kirchenthums zu finden.

2. Beschaffenheit des Wirkens von Individuen und Societäten.

Das Unterscheidende, gleichwol von einander Untrennbare des zweiseitigen (individualen und socialen) Wirkens hat sich durch alle Grundverhältnisse hindurchgeführt, auch seiner materialen und formalen Beschaffenheit nach. Wie Kenntniß und Erkenntniß des wirklichen Kirchenthums auch in dieser Beziehung, in Hinsicht auf die Qualität der vertheilten Wirksamkeit, durch vollständiges Einzel-Eingehn allein gewonnen werde, können schon zwei Beispiele zeigen.

Ein Bestehn neben der Bewegung erscheint, zunächst von Seite herrschender Kirchen selbst, verschieden und wechselnd gefasst oder geltendgemacht. In Betreff des Sachen-Unterschiedes ist, mit Ausnahme eines ausgewählten Theiles theoretischer und praktischer Grundlehren sowie einiger Verfassungsformen, im meisten Uebrigen ungleich weniger Fortbestand gefordert worden. In Betreff des Zeiten-Unterschiedes, ist dieselbe Forderung bis zur Reformation mehr nur bruchstückweise vorgeschritten. Nach dieser Zeit allgemeiner Bewegung folgte in katholischem Kreise nun erst ausgedehnteres Ueberwiegen des Stillstands. Im protestantischen, in der frühern Hälfte seiner neuen Zeit, neues sich Zusammenschliessen zu kirchenthümlicher Consistenz; in der spätern, von oben herab vorwaltender Nachlaß von der gesetzlichen Proportion zwischen Abwandeln und Erhalten. In

den meisten Secten hat, im Ganzen und sehr erklärbarerweise, verhältnißmäßig mehr das Stillstehen sammt Einheit, als ein Weiterschreiten überwogen. — Die Behandlung des Verhältnisses zwischen Bestehn und Bewegen auf Seite der Individuen nun, nach Beschaffenheit wie Erfolg, musste solchen Unterschieden auf Seite der Repräsentation des Socialen entsprechen; sie war von diesen theils Grund, theils Folge. Aber, auch hier bedarf der individuale Antheil am Geschehn im Großen einer Untersuchung im Einzelnen; um ihn bald weiter auszudehnen, bald enger einzuschränken, nach seinem qualitativen wie quantitativen Verhalten zu dem der Societäten.

Für die Einheit erscheint, die christlichen Zeiten hindurch bald nach deren Ur-Anfang, eine zweifache Repräsentations-Form derselben im Großen. Allerdings hat stets eine Christen-Societät allen Christen-Individuen, ebenso wie den Nichtchristen, gegenüber- und vorgestanden als reale und keineswegs blos ideale Einheit. Das heisst: mit wirklicher Sichselbst-Gleichheit, als das Gänze; als nicht nur Einem Ziel zustrebende, sondern gewisse Grund-Wahrheiten und Grund-Sätze gemeinsam festhaltende und ausübende, durch ihr Sein und Thun numerisch Eine Religionsgemeinschaft. Ebendieselbe jedoch, auch als eine Mehrheit von Formen jener Einen Kirche. Die in den mehrern Kirchenformen nicht minder real vorhandne Einheit schloß eben jene universale Einheit in sich ein; ausserdem aber eine nur particulare oder speciale, die eines blosen Theils der Christen über gewisse blos ihm gemeinsame Fassungen gewisser Stücke, wobei weder jene noch diese immer nur unwesentliche waren. Letztere Einheit, die innerhalb jeder von solchen mehrern Theilkirchen neben wie nach einander, war Einheit nur eines Ganzen, nicht des Ganzen. — So ist schon sehr früh, nur aber eben durch unvollständiges Durchdringen des höhern Apostel-Verständnisses, die Grundlegung geschehn zu demjenigen „Katholicismus“, welcher den Universalismus der Te-

leologie Christi unvollkommen in sich abgebildet, die Unterscheidung einer unsichtbaren Kirche in ihm zu einem nothwendigen Uebel gemacht hat, mochte die Letztere in dieser Form beharren, oder in Secten- und zuletzt auch selbst in Kirchen-Gestalt sichtbar von ihm sich ausscheiden. Von etwas untergeordneterem Gewicht war die im eilften Jahrhundert auch erklärte Kirchen-Theilung, zu welcher viel früher schon die Ungleichheiten syrisch-griechischen Kirchen-Morgenlandes und römisch-germanischen Kirchen-Abendlandes den Grund gelegt hatten. Hingegen, wiederum als wichtiger muß gelten, was in den verschiedenen Raum- oder Zeit-Theilen der herrschenden Kirchen sich zeigt: ein abweichendes Bestimmen der Grenzscheide zwischen Eigenschaft als bloser Theilkirche und als „Secte"; also, über Abstufung zulässiger Mannichfaltigkeit innerhalb der Kirchen-Einheit.

Beschaffenheit und Erfolg des Wirkens der Individuen konnte und musste höchst verschieden sein, im Gegenüber so zweifacher Repräsentation kirchlicher Einheit. Wenigstens einer Anzahl derselben erschien nun leichter das Vorhandensein einer Mehrheit von Theilkirchen als nicht minder eine Individuation, gleich der ihrigen; nur in viel größerem Maßstabe und als dem äussern Erfolge nach bedenklicher, vermöge der höhern Macht moralischer als physischer Personen; sodaß der Unterschied zwischen Vertretung und Störung der Einheit, durch selbst blose Theilganze und durch nur noch kleinere Theilganze innerhalb derselben, auf einen blos gradualen zurückgehe. Die Aufgabe für solche Theilkirchen und Theilkirchen-Glieder war nun beiderseitige Beweisführung: daß die Grenze der in Christenthum und Menschennatur gleich begründeten Mannichfaltigkeit, in Betreff des nach jenem und für diese Wesentlichen, unberührt bleibe von denen Unterschieden, welche die Theilkirchen auseinanderhalten, wie von denen, welche sie und ihre einzelnen Glieder in Spannung erhalten. — Man sieht, wie

so Zusammengesetztes nur in möglichst einzelnem Auseinandernehmen sich historisch entwickeln lässt.

3. Maß und Beschaffenheit des Wirkens genialer Individualität.

Noch ist, unter den so viel=zusammengesetzten Verhältniß=Formen des Individual=Socialen, derjenigen ihre Stelle anzuweisen, welche durch das Auftreten genialer Einzelnen gegeben war. Solche haben an der Spitze von Societät und Individuen=Masse zugleich gestanden, für Beide als die Genien der durch die Zeiten schreitenden und Zeitalter gründenden Geschichte. Ein Theil des größeren Geschehns, an welches vor anderem die Welt=Entwickelung und so auch die christlich religiöse Lebens=Entwickelung geknüpft war, ist in folgender Weise eingetreten. Zwar stets unter Voraussetzung des Vorhandenseins, auch unter wesentlichem Mitwirken des in gemeiner Individuität und Societät dargestellten Allgemeinsamen; hingegen seiner vorzüglichen oder entscheidenden Verursachung nach, weder durch die collectiv organisirten noch durch die sporadisch nicht=organisirten Individuen=Massen, sondern durch einzelne aus diesen hervorragende größere Persönlichkeiten. Das ist das Weltgesetz vom Aristokratismus des Geistes; gültig auch im religiösen und christlichen Bereiche der geistigen Welt. Dieser ist noch mehr in Geschichte begründet oder nachweisbar, als jener oft weit über seine Grenzen hinausgetriebene Nationalismus; eine Form, in welcher allerdings auch, indem die Geister der Nationen und Zeiten durch ihre Einzelnen redeten, Weltgeschichte geworden ist. Des Christenthums hohe, nur zugleich durch Christus menschennahe, Idealität gründete eine unendlich reiche Abstufung im annähernden Hinanbringen nach seiner Höhe hin, ohne je bis zu ihr. Hiermit forderte sie Vereinigung vielmehr als Vereinzelung der individuellen Kräfte, eröffnete jedoch andererseits die Nothwendigkeit wie Möglichkeit des Hervortretens ihr näher=gekommener Einzelnen. Gleichwie überhaupt

die allgemeineren Gesetze aus der ersten Schöpfung in die zweite herüber-gelten sollten, so auch dieses zweifache: daß Vereinigung der Kräfte deren Verstärkung in sich schliesse, auch ein höher Hinaufreichen einzelner aus ihnen fördere; daß sie aber durch sich allein Solches doch weder hervorbringe noch ersetze.

Für Geschichte, als Aufsuchung auch des ursachlichen Zusammenhanges der Dinge, ist ein fernerer Nöthigungs-Grund zum Erweitern ihrer Vollständigkeit ebendiese Thatsache, daß in der christlich religiösen wie anderweiten Lebens-Entwicklung die größern Epochen bedingt erscheinen durch höhere Geistes- oder Willens-Stufen Einzelner; wenigstens verhältnißmäßig mehr als durch Massen-Entwicklung, jedoch mit solcher verbunden, als zugleich ihrem Grunde und nicht blos ihrer Folge. Geschichtgemäß ist die geniale Individualität mit der gemeinen, vereinzelten oder unter sich vereinten, auseinanderzusetzen in Betreff des beiderseitigen Antheils auch am größern Geschehn. Die Bestimmung des Genialität-Begriffes muß wesentlich zugleich Bestimmung eines Verhältnisses sein. Nämlich: zwischen den Geistern, welche vor anderen dem Werden der Kirche wie der Welt vorgestanden, und den Societäten nebst gesammten Individuen, welche den gewöhnlichen Gang desselben vermittelt haben. Der Begriff verliert seine geschichtliche Nachweisbarkeit, wenn er, wär' es auch nur in allem Wesentlichen, der Genialität eine volle Ausnahme-Stellung zu gemeiner Theorie und Praxis giebt. Der vermeinte automatische Charakter eminenten Geister-Adels, als ein Schaffen unmittelbar aus sich heraus, ist überall zurückzuführen auf ein nur überwiegend Hervorbringen aus sich selbst, unter Voran- und Hinzuwirken eines kleinern Maßes von den Kräften ausser ihm. Eine Selbstgenugsamkeit und Selbständigkeit, welche die Mitwesentlichkeit irgendeines Maßes solcher Kräfte, auch für den in sich gegründetsten schöpferischen Menschengeist, verleugnet, ist widersprochen schon durch die weltbegriffliche

Thatsache eines allgemeinen Zusammenhangs der Dinge. Das Auffinden der im Besondern geschichtlich gegebenen Bedingungen aber, [welche überhaupt eben von der Dinge Genesis ihren Namen haben], der Erklärungsgründe für Hervortreten und Walten und Erfolge und Nachdauer größerer Größen, fordert nur ein rechtes Suchen; namentlich ein solches, das auf wahre Erkennung der gemeinen Causalitäten geht, im vollen Umfange ihres Vorhandenseins und Wirkungs-Gebietes. So ist Dasein von Theorieen, durch welche auch geistig höher Stehende mitbestimmt werden, nicht an förmliches systematisches Aufgestelltsein gebunden oder darauf beschränkt. Und, Eigenschaft eben gemeiner Praxis ist es, einzeln zerstreut Keime und Stoffe für neue Kräfte zu bereiten, welche dann in vor andern in sich selber begabten Einzelnen concentrirt erscheinen.

Zudem, der Thatbestand gesammter Genien-Geschichte: d. h. nicht die Seltenheit des Auftretens allein, auch die Beschaffenheit der Aufgetretenen. Religiöse Genialität unter Christen, sollte sie wirklich je vollständig erschienen sein? d. i. als harmonisches sich Zusammenfassen und unter sich Zusammengreifen aller der Beziehungen oder Seiten, in welchen der Vollbegriff objectiver Religion als subjective Religion oder religiöses Leben sich manifestiren würde? [Denn wir reden zu Christen, denen ihr Urheber etwas Mehr gewesen als der „erste Christ" und „religiöser Genius".] Vielmehr, auch in ihr bekundete sich die größere Kraftfülle nur in einigen Beziehungen vor andern. So, vorzugsweise in Form entweder tief innigen Gemüthes, oder hohen Denkens; entweder praktischen Organisirens, oder theoretischen Erfindens; entweder eines die verirrte Fortbewegung zur Ruhe Bringens, oder eines die erstorbene Bewegkraft Neubelebens. Solch Zurückführen der Beschaffenheit auch aller genialen Individualität auf ihr geschichtliches Maß ist nicht, wie es scheinen könnte, ein Herausfallen aus dem Begriffe

meinschaft und deren *Verfassung* war die Form des Lebens, welche nicht dessen Wesen selbst ausmachte, und doch nicht ausserhalb seines Wesens liegen konnte. Christlich religiösem Leben war es mitwesentlich, das Gemeinschafts-Leben der Menschheit zu werden. Dasselbe hat auch beiweitem vorzugsweise in dieser seiner Wesensform seine Geschichte gehabt, obwol die Führung desselben gleich nothwendig auch in individualer Gestalt geschehen sollte und geschehen ist. Und die Wesentlichkeit dieser allgemeinen Form ist auch den besondern Verfassungsformen zugekommen, obwol sie blose Versuche zu Herstellung derselben, einer rechten Lebens-Gemeinschaft, waren. Die Gemeinschafts-Verfassung kann auch nicht in dem Sinne oder aus dem Grunde zur äussern Geschichte gerechnet werden, weil in ihr und durch sie die meiste Berührung mit der Aussenwelt stattgefunden habe. Denn so müsste derselben Aussengeschichte der grösste Theil religiöser Lebens-Aeusserung angehören; als welche auch selbst erst in diesem sich Berühren mit ihrem Anderen, mit ihrem Gegenstande, den Begriff des Lebens erfüllt. Unterscheidung zwischen Innerem und Aeusserem kann also nicht der Grund sein für besonderes Darstellen der Geschichten dieser Sache und der Gemeinschaftsform dieser Sache. — Selbst nicht für besonderes Darstellen der Geschichte ihres *Daseins* im *Raume*. Denn an Sonderung des Innern und Aeussern knüpft sich allzuleicht eine Heraussetzung aus der Wesens-Beziehung. Der christlichen Religion aber ist gleich wesentlich, in allen Welt-Räumen dazusein, wie in rechter Gemeinschafts-Form dazusein. — Demnach sind *Verfassungs-* und *Ausbreitungs-Geschichten*, auch wenn sie besonders dargestellt werden, *nicht* als eigentliche *Aussen-Geschichten* der Religion zu behandeln, als blose historische Statistiken ihrer ausser ihr gelegenen Gemeinschaftsform und Ausdehnung im Raume.

Bei der fast allgemein angenommenen *Dreitheilung* hingegen scheint, zu deren Rechtfertigung, nur noch Folgen-

des erforderlich; in Gemäßheit obiger Umfangs-Bestimmung für den Inhalt. Der Haupt-Theil, welcher das religiöse Christenleben (als die Sache selbst) vorlegt, kann nicht, auch nicht vorzugsweise blos als Lehr-Theil bezeichnet werden; oder gar Cultus und Sitte, unter den verkehrten Titeln von „Gebräuchen und Leben", an einen andern Theil ablassen, um sie in diesem mit den Gemeinschafts-Formen zu vermischen, sei es innerhalb der Kirchengeschichte oder in einer eigenen „Archäologie". Ebensowenig kann der Haupttheil seinen Lehren-Inhalt in kirchengeschichtlichen und nicht-kirchengeschichtlichen zerspalten lassen, um letztern an eine „Dogmenhistorie" abzutreten. Das Begriffswidrige dieser zweitgenannten Zerfällung nothwendiger Bestandtheile kommt erst hier zur Nachweisung. Denn sie ist mehr, als andre dergleichen Sondergeschichten im Bereiche christlich religiösen Lebens, durch die Gesammtheit aller seiner Grundverhältnisse ausgeschlossen. Sie lässt sich also nun, nachdem diese vollständig vorliegen, in ihrem Widerstreite mit allen sichtbarer aufzeigen. Und Dies, gerade im Zusammenhange mit dem Erörtern über Eintheilung; um eben in ihm darzuthun, wie Eintheilung von Zertheilung sich unterscheide.

Hierauf frägt sich's aber noch um die (dem Obigen folgerechte) Zulässigkeit und Art derjenigen Einschränkung der geforderten Umfänglichkeit, welche für den Inhalt des Haupt-Theils eintritt, wenn sociale Verfassung und räumliche Ausdehnung in besondern Neben-Theilen zur Darstellung kommen. Es ist zu zeigen: wie dies Abweichen solcher Dreitheilung von der Wirklichkeit, welches sowenig zu leugnen wie ganz zu vermeiden ist, am meisten gemildert werde; durch welchen Grad des Auseinanderliegens der drei Theile schon selber; sodaß deren stete Aufeinanderbeziehung statt ihrer Zusammenfassung genüge, und, durch welche Art ihrer Anordnung als Aufeinanderfolge. — Doch ist hier durchaus nicht Zweck, beide

Untersuchungen selbst zu führen; sondern nur nachzuweisen, wie dieselben in Folge aus dem Geschicht-Begriffe des Ganzen nothwendig werden.

1. Geschichte des christlich religiösen Lebens, und eine Sondergeschichte für christlich religiöse Dogmen.

Seit Auffindung einer neuen historisch-theologischen Wissenschaft für Dogmen soll Kirchen-Geschichte zwar, — denn Soviel ward wirklich zugestanden —, Geschichte gesammten christlich religiösen Lebens in der Gemeinschaft sein und bleiben. Jedoch, mit Ausnahme der Lehr-Seite desselben; und so, daß diese Ausnahme durch den Begriff der Kirchengeschichte selber gutgeheissen oder gewährleistet sei, das wäre also, durch den in Stiftung und Ausführung des Christenthums vorliegenden Begriff solches Lebens. Die Lehr-Seite soll in zwei Stücke zerbrochen werden, von welchen die Kirchengeschichte nur eins „bekomme": die in und nach kirchen-öffentlichem Streite zu kirchen-öffentlicher Lehre erhobenen Lehren. Der Dogmen-Geschichte ist ein besseres Loos gefallen: die Möglichkeit, entweder den Lehr-Theil in seinem vollständigen Umfange und Zusammenhange gebend, als beinah eine Wissenschaft dazustehn; oder als Lehren-Geschichte der Schulen allein, im Bunde mit Weltbildung und Kirche zugleich einhertretend, für diese Beiden Gegenstand der Furcht oder Ehrfurcht zu sein. — Es gibt, für das Entstehen und Festhalten dieses denkwürdigen Vertrags unter zwei Geschichten, drei Erklärungsgründe; welche jedoch, nur in allmäligen Abwandlungen, an sich in blos Einen zusammengehn, aus dogmatisch-historischer Anschauung heraus. Denn Solche allein war fähig, eine eigene historische Wissenschaft für Dogmen zu „constituiren", von welchen nicht bestimmt gesagt ist, woher sie kommen und wohin sie gehen müssen, welche also wol theologische heissen können!

Zur ersten eigentlichen, d. h. durchgeführteren und zugleich grundsätzlichen, Sonderung war der Anlaß (wie be-

kannt, in der zweiten Hälfte achtzehnten Jahrhunderts) eine Bewegung im dogmatischen Zeitbewusstsein mancher Zeittheologen. Ein eklektischer Kriticismus entwickelte sich nach und nach, in seiner zwischen Schulen- und Kirchen-Dogmatik schwebenden Polemik, als Purification derselben von dem ihr in ihrem langen Leben Angewachsenen. Derselbe trat auf als Herstellung eines nicht blos „rechten", sondern „wahren" Lehr-Christenthums: anfangs, nur eines biblisch-reinen und allgemein-verständlichen oder denkbaren; dann, auch eines wo nicht bibel-freien, doch kirche-freien, wiederum entweder kantisch-vernünftigen oder blos gesund- d. i. gemein-verständigen. Für Ausscheiden einer eigenen Dogmengeschichte war der wirkliche Bestimmungsgrund ein Folgesatz aus Zeit-Dogmatik: der Ballast, nachdem er in „geschichtlichem" Wege aus der Kirche hinausgeworfen worden, dürfe nicht ferner in deren Geschichte liegenbleiben. Nur scheinbar konnte noch als Mit-Bestimmungsgrund zum Ausscheiden gelten: daß solches gefordert sei durch das Bedürfniß, den allmäligen Mischungs-Proceß der Lehr-Bestandtheile historisch aufzuzeigen, und als einen falschen historisch nachzuweisen. — Vielmehr, gerade im Verband mit Kirchengeschichte, selbst für die intendirte Lehrkirchen-Reinigung, würde solch historisches Beweisführen leichter vonstatten-gegangen sein. Die dogmatisch-historischen Kirchen-Revisoren hätten dann beide Seiten der ganzen Kirche vor sich gehabt, die Dogmen-bedürftige oder fähige und die mit Dogmen überladene oder übel-versorgte. Der Scheidungs-Grund war aber auch in sich selbst kein zureichender Grund. Denn die Unerschöpflichkeit solches Geschicht-Untersuchens forderte dessen weit längere Fortsetzung; und zwar, ungetrennt von gesammten Geschichten der Kirche, weil in deren Gesammtheit allein das Maß und der Grund von Dogmen-Verirrung oder Nicht-Verirrung liegen kann.

Streng kirchenthümliche Theologie, in jener Zeit des Aufkommens der neuen Geschicht-Wissenschaft wie noch

späterhin, hat mit dieser als einer gegen sie gerichteten nie sehr sich befasst, aber das Sonder-Bestehn derselben in ihrem Sinne und Interesse verstanden und verwendet. Ihr genügte, daß die Geschichte der Kirche Entwicklungs-Geschichte desjenigen Lehren-Theils blieb, welcher vorzugsweise die „Kirchenlehre" hieß. Eine Geschichte von „Dogmen ausserdem" schien nun gefahrlos brauchbar, als Repertorium kirchlicher und nichtkirchlicher, wichtiger und überflüssiger, Lehren und Meinungen der Privattheologie, für polemisch oder apologetisch kirchenwissenschaftlichen Bedarf. — Gleichwol gilt von Apologie für die Lehrkirche genau Dasselbe, was von jener Kritik wider sie. Beiderlei dogmatisch-historischer Zweck vermochte, nach Natur der Sache, dann allein sich einigermaßen zu erreichen, wenn er durch die Wechselgänge aller kirchlichen Lehren und aller kirchlichen Dinge, als durchweg einander bedingende, sich hindurchführte, d. h. wenn er innerhalb Kirchengeschichte sich vollzog.

Der „hochgelegenste" aller Standpuncte endlich, der durch Pantheisten-Naturalismus speculativ vollendete scholastische, hat jenem rationalisirenden Kriticismus, hiermit der von ihm hervorgebrachten neuen historischen Scienz, eine höhere Stellung angewiesen. Er selbst war nun, nach Wiedereinsetzung der theoretischen anstatt blos praktischer Vernünftigkeit, natur- und geistes-philosophischer Rationalismus, Universal-Kriticismus. Als solcher hat Derselbe, namentlich durch Baur, eine „Philosophie der Dogmenhistorie" hervorgebracht, welche deren sondergeschichtliche Aufstellung noch entschiedener als ganz wesentlich setzt. Denn der frühere Zweck und Grund für Solche war blos, den Kirchen und Kirchengeschichten durch eine ausserhalb ihrer vollzogene Lehren-Geschichte zu beweisen, daß sie ihren Lehr- und Lehrgeschicht-Inhalt zu purificiren und zu reduciren haben. Jetzt hingegen ward der sondergeschichtliche Zweck gesteigert zu dem Nachweise: daß fortan von Kirchen- und von Religions-Interesse ganz freie Lehr-

Wissenschaft der göttlich-menschlichen Dinge einzutreten habe 7). — Aber, die neue Geschichtwissenschaft, gerade weil sie hier auf einen historischen Vernichtungs-Beweis wider theologische wie ekklesiastische Dogmen im Großen angelegt sein soll, ist so durch sich selber angewiesen vielmehr auf ihre Verbündung mit Kirchengeschichte, mit der Geschichte im Ganzen. Denn ihre Beweiskraft kann sich äussern und bewähren allein im Vergleichen oder Zusammenhalten. Immer auf zwei Seiten sind die Endzwecke und Leistungen und Stellungen unter sich zu vergleichen. Zunächst, der Gegensatz und nicht blos Unterschied im Gesammt- oder Endzwecke: indem dieser auf Seite der philosophie-wissenschaftlichen Schulen nicht allein gegen sociale Stabilität und Unität, sondern zugleich gegen das Naturrechts-widrige einer Religions-Positivität, gegen das Bestechende religiösen Interesses an der wesentlich logischen Lehr-Wahrheit sich gerichtet habe. Ferner, der Gehalt des Geleisteten: wiefern Dieses auf Seite der durch Kirche falschen Schulen mehr nur Lehrwissenschaft aus Lehre, auf Seite der ohne Kirche wahren Schulen vielmehr Lehre aus Lehrwissenschaft gewesen. Endlich, die äussere Stellung der beiderlei Schulen: eine so günstige für die kirchlichen, eine so ungünstige für die nicht-kirchlichen. Die Aufzeigung dieses Proceß-Ganges nun, aber in zwei Geschichten von den mit einander Processirenden, widerspricht ja dem Begriffe eines Processes, ist logisch und physisch unmöglich.

7) Nach Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, hat der theologie- wie philosophie-historische Entwicklungsgang selber aufgezeigt: wie der Priesterrock immer älter und immer mehr zu eng, der Philosophenmantel immer weniger unscheinbar und immer mehr passend geworden. Inwieweit der Schein solches Ausganges durch mangelhaft-gebliebenes Bestimmen der Stellung, welche in Christenthum Philosophie und Theologie zu einander haben sollen, wesentlich mit-verschuldet sei, darüber sind kurze Andeutungen gegeben in der „Kieler Monatsschrift", November- und December-Heft 1851.

Doch, auch denen Theologen, welche auf keinem der vorgenannten drei Standpuncte stehn, ist das Zweigeschichten-System als fait accompli das Rechte. Ihnen gegenüber folge hier nur Einer von den mehrern Gegengründen, entnommen aus der wirklich gewesenen Natur des Gegenstandes; auch wenn eine absichtlich so abgekürzte Gegenrede nicht genügen sollte.

Oben ward die Nothwendigkeit behauptet, den Begriff christlich religiösen Lebens, nach der Allseitigkeit und Untrennbarkeit seiner wesentlichen Merkmale und Bestandtheile, etwa auf jene vier Grundverhältnisse zurückgeführt, gerade in einer Geschichte seiner Vollziehung möglichst festzuhalten. Und es schien, als ob ohne so angestrebte Umfänglichkeit wol Erzählungen aus dem Leben des Christenthums in Christenheit sich abfassen liessen, doch keine Geschichte dieses Lebens. Aber, auch die Falschheit jener Behauptung gesetzt, unabhängig von derselben scheint festzustehn: daß es Aufhebung einer Kirchengeschichte im Begriffe selbst ist, wenn deren Doppelgängerin, unter dem [überdies entweder Zuviel- oder Nichts-sagenden] Namen Dogmen-Historie, eine historische Religionswissenschaft ausser ihr sein, und doch mit ihr in wesentlicher Beziehung stehen soll. Am zusammenfassendsten führt sich der Beweis vom vierten jener Grundverhältnisse aus, als dem centralen für die andern Principien dieses Lebens- und Geschicht-Begriffes. Und gültig ist er wider beide gangbare Arten, die Stellung einer Dogmen-Sondergeschichte zur Kirchengeschichte zu bestimmen; auch wider die in der Zwischenzeit von Semler bis Baur recipirte. Denn ein axiomatischer Satz ist, daß Verletzung wesentlichen Eigenthums-Rechtes der Kirchenhistorie eine Aufhebung ihrer Integrität, d. h. ihrer selbst sei. So bedarf's allein der Vindicirung dieses Anrechts an den Inhalt der Dogmenhistorie für die Kirchenhistorie. Selbstklar aber ist, daß solche Rechts-Verletzung ganz gleich der Sache nach eintritt in beiderlei Art: mag die Güter-Theilung zu

Gunsten jener Nebengeschichte mit kirchlicher oder unkirchlicher Gesinnung und Ansicht geschehn; d. h. mit solcher Lehren-Wahl und Fassung, daß die ihr zugetheilten Lehren denen der Hauptgeschichte entweder bei- und nach-geordnet oder entgegengestellt werden. An der Wirklichkeit gemessen, möchten beide Arten des Vertheilens weder wissenschaftlich noch kirchlich haltbar sein.

Nehmet den Kirchenbegriff in weiterem oder in engerem Umfange; sodaß Kirche entweder die Christenheit, oder die Gesammtheit herrschender Kirchen in einer Mehrzahl, oder Eine aus diesen als die alleinwahre sei. Und denket als möglichen Inhalt einer nicht-kirchengeschichtlichen Lehren-Geschichte, statt eines confus zusammengerafften, eben den in bisheriger Dogmenhistorie zusammengestellten. — Vergegenwärtigen wir uns nun einen Augenblick die drei Hauptverschiedenheiten, welche auf der Lehr-Seite aller Kirchen begegnen. Sie zeigen: daß alles durch sie von dem in engerem Sinne Ihrigen Unterschiedene, (begreiflicherweise nur das in sich selber Gewichtige aus der Masse dieses Andern), zwar nicht durchweg das Leben einer Kirche nach seinem Wesen mit-gebildet, aber doch in Wesens-Beziehung zu ihm gestanden hat. Daher ist Dasselbe zu erachten als unveräusserliches, obwol theilweise nicht Kirchen-Gut, doch ausnahmlos Eigenthum der Kirchengeschichte, weil Kirchen auch darin ihre Geschichte gehabt haben.

Eine erste Hauptunterscheidung zwischen Lehren ist: die zwischen „Kirchenlehre" κατ' ἐξοχήν, in dem diplomatischen engern Sinne, und — „andern" Lehren. Etwas genauer, als diese Zweitheilung der Bequemlichkeit, scheint eine Dreitheilung zu entsprechen der Sache: d. h., keineswegs blos der positiven Idee christlicher Kirche, obwol Christenthum nach Grund-Recht über Kirchenthum steht; sondern der von den mehrern Kirchen selber in sich getragenen Idee, dem von ihnen sich gesetzten und erklärten

Zwecke, der in ihnen vorhandenen Bestrebung. Es waren: förmlich oder diplomatisch öffentlich, wenn auch nicht immer ökumenisch-katholisch, zu Gesetzen erhobene Lehren; durch factische Approbation und Tradition mehr oder minder allgemein oder vorherrschend fixirte Lehr-Sätze; gänzlich oder zumeist der Freibeweglichkeit überlassene Frei-Lehren, noch unterscheidbar von den Freischaaren des Dogmatiker- und Nichtdogmatiker-Meinens. — Beide Eintheilungen aber sind blose Grad-Unterscheidungen des Lehren-Gewichts; welche überdies, vermöge ihres bisweiligen Abweichens unter sich, nur ein kirchliches Bewusstsein unbedingt, das christlich-objective Urtheil nur bedingt ausgesprochen haben. Sie sind keineswegs Bestimmungen des Umfangs, entweder für das Lehren-Bedürfniß zum Lebensbedarf religiöser Gemeinschaft, oder für Lehren-Aechtheit in christlicher Gemeinschaft. Das wirkliche, selbst das blos gesetzliche religiöse Vorstellen oder Glauben und Gesinnetsein und Handeln, des Ganzen wie unzähliger Einzelnen, ist nicht bestimmt worden durch die erste jener Lehren-Classen allein, sogar nicht ausnahmlos vorzugsweise; konnte und durfte es auch nicht. Beides aus Gründen, die in menschlicher Natur oder in christlicher Religion lagen. Zudem ist jene Werth- oder Rang-Bestimmung, ihrer Anerkanntheit und Wirksamkeit nach, in den verschiedenen Raum- und Zeit-Theilen der Kirche verschieden gewesen. — Folglich ergiebt diese erste Hauptunterscheidung Wenig oder Nichts, was für das Glauben oder Thun in einer Kirche entbehrlich, gleichwol noch wichtig genug wäre, um ausserhalb der Kirchen-Geschichte in einer Capellen-Geschichte zu figuriren.

Eine zweite Hauptunterscheidung betrifft: die Lehren des socialen Ganzen, d. h. gewöhnlich der Majorität, einerseits; die mehr oder minder unvereinbar abweichenden Lehrmeinungen Einzelner, kleiner oder großer Minorität, andererseits. Hier hat der Unfug des Hinweglassens aus Kirchengeschichte, theils in Ketzer- theils

in Dogmen-Historien, wenig auf die Zahl der Häresen sich erstreckt. Wichtig jedoch ist die Erscheinung, daß Kirchengeschichten wie Kirchen ihre Häresen aller Grade gewöhnlich zumeist aus den Einzel-Lehren zusammengelesen haben, daß die abweichenden fundamental-theologischen Standpuncte nicht nach Verhältniß ihrer Bedeutsamkeit auch hierher bezogen worden sind. Ein Grund war, unter Anderem, das überhaupt mangelhafte sich Zusammenfassen der Kirchen als solcher mit ihren Theologieen im Ganzen. Die Kirchen-Geschichten aber haben wesentlich zugleich Theologie-Geschichten zu sein. Denn Kirchen und Theologieen sind nicht ohne einander gewesen; und die Einzelabweichungen sind häufiger aus Letzteren, als aus dem in engerem Sinne sogenannten Kirchlichen, hervorgewachsen. Jene müssen also den Gegensatz von Ortho- und Heterodoxie überall durchführen, durch die Geschichte der Fundamental-Theologie, wie durch die der fundamentalen oder nicht-fundamentalen Dogmen. — Aber auch in Bezug auf abgewichene Einzellehren allein ist jenes in Kirchenhistorien abkürzende Berichterstatten nachtheilig geworden. Nämlich, obwol nicht für das Ansammeln der Abweichungen, doch für die Genauigkeit im Darstellen derselben, welche so sehr von ausführlichem Vorlegen abhangt. Kirchen-Geschichte, wie keine andere neben ihr, hat ausser dem Interesse auch das Geschick oder Vermögen, nach Ueberwindung einer Schwierigkeit zu streben, welche durch das Kirchen-Urtheil nicht unbedingt gehoben ist. Solche hat keineswegs auch nur vorzugsweise sich gegründet in der Möglichkeit, daß der häretische Thatbestand mehr nach einem kirchlichen als nach dem christlichen Maßstabe dargestellt oder gewürdigt vorliege; sodaß die Geschichte beim Christenthum erst Vor-Frage, bei der Kirchentradition nur Nach-Frage zu thun habe. Die noch größere Schwierigkeit lag im Bestimmen der Grenze des für Kirche und deren Geschichte Wichtigen in Betreff der Abweichungen. Deren Gewicht war ab-

zuwägen nach den vier in ihnen selbst unterscheidbaren Bestandtheilen: ihrem wirklichen Sinne; ihrem innern Zusammenhange mit noch andern Ansichten desselben Abweichenden; ihren gesammten Gründen; ihrer möglichen Tragweite. Ebenso, nach den ausserhalb gelegenen vier Beziehungen: als Gewicht für die Forderung positiv christlicher Lehren-Reinheit; für religiöses Bedürfniß; für kirchliche Ordnung; für gesammtes Lehren-System, wiefern manches Abweichen viele Lehren blos mittelbar, aber so doch auch betraf. — Aus diesem Wenigen schon erhellt: wie die zweite Hauptunterscheidung, gleich der ersten, Nichts zum Ausscheiden aus Kirchengeschichte darbietet.

Eine dritte Hauptunterscheidung geht zurück auf jenes Wirken eines Theils der Individuen, als einer „Macht innerhalb der Kirche", neben dem Walten der Societäts-Vertretung. Dargestellt war dasselbe in mindestens vier Kreisen. Die ersten zwei bildeten diejenigen der Geistlichen- und Gelehrten-Classe angehörenden Einzelnen, welche im Dienst der Kirche und doch in freierer Stellung zu deren Vertretern standen. Von ihnen, also von theoretischer Theologie und Philosophie und strenger Wissenschaft überhaupt, ist das Meiste des vom „Kirchlichen im engern Sinne" Unterschiedenen ausgegangen, ist auch Ebendieses selber (negativ oder positiv) zuerst vorbereitet worden. Das bezeugt der geschichtliche Zusammenhang aller (nicht aus Ueberlieferung allein hervorgetretenen) Kirchendogmatik mit Privatdogmatik, sogar mit noch Andrem. Mit-bestimmend aber, mittelbar nur noch mehr als unmittelbar, und auf das Lehren-Bilden nur weniger als auf die Lehren-Wirksamkeit, haben noch zwei andere Kreise gewirkt. Sie waren: der, in welchem vorzugsweise ausgeprägter Religions-Sinn, nur blos-weltlicher Gesinnung und einseitigem anmaßlichem Denken als „Mystik" verrufen, sich bewegte; und der, in welchem die „allgemeine Bildung" nebst Kunst das Schöne zum Guten und Wahren zu fügen sich bestrebte.

Es wird nachgerade Zeit, auch für ganz nur kirchen-religiös und welt-verleugnend sich fassende Kirchengeschichte, beiden letztern wie jenen zwei erstern Kreisen soviel Raum in der Darstellung zuzugestehen, als alle vier in der Kirchen Lebens-Umgebung eingenommen, als sie Antheil am kirchlich-religiösen Leben gehabt haben. Aufgabe ist, den Bereich und Gehalt der individuell wirksamen Theil-Mächte, innerhalb oder neben der socialen Central- und Normal-Macht, geschichtlich zu erkennen. Also ist Pflicht für die Geschichte eben der Letzteren selber die Gleichbeachtung Dessen, was wirklich gelehrt und geglaubt und gelebt worden, noch ausser Dem, was vorgeschrieben gewesen. Das Gesetzliche war nicht das allein Wirkliche; und das Nichtgesetzliche war nicht nothwendig oder durchweg Unkirchliches. Zudem, negativer wie positiver Thatbestand innerhalb eines Ganzen, wenn er nur Selbstgewicht für dieses gehabt, war Bestandtheil vielleicht nicht dieses Ganzen, doch seiner Geschichte. — Dogmenhistorie geht folglich auch hier leer aus; soll sie nicht mit dem ganz blos Ephemeren und Mikrologischen aus dem wüsten Reiche des Meinens sich füllen.

Gesetzt nun, Vorstehendes über die drei Hauptgattungen von Verschiedenheit Dessen, was alles der Lehren Bildung und Wirksamkeit, mehr oder weniger nahe, zusammen-bestimmt haben soll, liesse durch gesammte Lehren-Geschichte einzeln-beweisend sich hindurchführen. Und vorausgesetzt, ein Begriff christlicher Kirchengeschichte müsse zwar, im Gegensatze eines unchristlichen Latitudinarismus statt Universalismus, so manches nur in Christenheit überhaupt Vorgekommene abstreifen von Dem, was seinen normalen Wesens-Gehalt ausgemacht habe; ebenderselbe aber könne auch so sich selbst nicht erfüllen, ohne alles mit diesem Wesensgehalt in wesentlicher Beziehung Gestandene in seinen nothwendigen Inhalt aufzunehmen. Dann würde man schliessen: es habe ein Gegenstand, nämlich von wirksam gewordener religiöser und religionsgemeinschaftlicher Bedeu-

tung, für zwei christliche Lehren-Geschichten überall nicht existirt.

Vom scientifischen Maßstabe nur ein Wort in formaler Beziehung; denn in der sachlichen ist die Mitwesentlichkeit theologischer und philosophischer Christenthums-Wissenschaft, innerhalb der Kirchengeschichte als solcher, schon vorhin sowie weiter-oben angezeigt. Jenes Versetzen eines Geschicht-Stoffs aus einer Stelle heraus, in welche er mit begrifflicher Nothwendigkeit gehört, an einen andern Ort, wo er dann entweder ausschließlich oder noch einmal dastehen soll, solch entweder privatives oder repetirendes Translocations-Verfahren würde, um ein wissenschaftliches zu heissen, einen neuen Wissenschafts-Begriff erfordern. In solchem wäre das etwa für eine theologische Encyklopädie Passende, Bequemheit für einen gewissen Gebrauch, neben Unbekümmerniß um Begriff und Wirklichkeit der Sache, das Wesen der Wissenschaft 8).

---

8) Dasselbe Parcellirungs-System hat die Symbolik, unter dem Scheintitel einer eigenen Wissenschaft, aus ihrem natürlichen Lebens-Zusammenhange herausgesetzt. Gleichwol hat es Derselben, als einer universal- und particular-kirchlichen, noch keinen Eigen-Inhalt anzuweisen vermocht. Denn: ihr „äusserer" Theil, der Symbole Entstehungs- und Einführungs- und Wirkungs-Geschichte, ist in Kirchenhistorie schlechthin und durchweg wesentlich. Ebenso in Theologen- wie Kirchen-Dogmatik ihr „innerer" Theil, der Symbole Auslegung und Begründung und Vergleichung; wiewol diesen dritten Punct auch die Geschichte der Kirche für sich ansprechen muß. Ein dritter, paränetischer Theil aber würde der praktischen Theologie zugehören. — Was noch jene Dogmen-Sondergeschichte betrifft, so können zufällige Utilitäts- und Subjectivitäts-Gründe für sie nicht auch der Historik sich aufdringen. Diese hat an der eigenen Subjectivität genug, d. h. an ihrem Bemühn, das schon in ihrer Allgemeinheit gar schwer vermeidbare Subjectiviren zu vermindern. Es ist daher z. B. über jenen Grund, daß in der Absonderung allein „recht große Ausführlichkeit" möglich werde, nichts weiter zu sagen als: daß special-historische

2. Verfassungs- und Ausbreitungs-Geschichte, als besondere Kirchengeschicht-Theile.

Der Umfang des nothwendigen Inhalts für historische Darstellung der Gemeinschafts-Formen und der Raum-Grenzen, in welchen religiöses Christenleben sich bewegte, erhielt seine Vorzeichnung, zugleich mit dem Umfange des Lebens-Inhaltes selbst, in obigen Grundverhältnissen, vornehmlich im vierten und ersten. Die Vorlegung der Verfassungs- und Ausbreitungs-Geschichten in besondern Theilen, ausser dem Hauptheil, bedarf allein noch einer Rechtfertigung. Jedoch, einer verschiedenen. Denn die Gemeinschaftlichkeit war noch enger, als die Räumlichkeit, mit der Sache selbst verschränkt.

a. Die Verfassungs-Geschichte der Christenheit.

Geschichte der Gemeinschafts-Form kann einigermaßen der des gemeinsamen Lebens mehr blos zur Seite gehn, als überall in sie verflochten sein, ohne hiermit in durchweg von der Wirklichkeit abweichende Stellung zu ihr zu treten. Im wirklichen Religionsleben selbst erscheinen Sache und Form, in ihrer Entwickelung und Wirksamkeit, bald mehr verflochten bald mehr gesondert. Ersterer Modus des sich Bildens und Aeusserns Beider, ihre Verflochtenheit, war der normale; schon nach Menschennatur, noch entschiedener vermöge des Christenthums. In sich selber vollkommene Sache führt die ihr entsprechende Form

Monographieen Jedem freistehen, aber nicht Wissenschaften ausmachen. Wiewol, Dogmenhistorie hat selbst ihren Antheil am Privilegium der Special- und Particular-Historien dadurch gefährdet, daß sie sich bis zur Eigenschaft eines selbständigen Schein-Ganzen verstieg. Eine eigene Species für sie ist unstatthaft; vermöge des Begriffs der Kirchengeschichte, welche die Theologie-Geschichte mit Nothwendigkeit in sich einschliesst. Ebendieselbe wird auch überflüssig; in dem Maße, wie Geschichte der Kirche ihre Schuldigkeit thut. So bleiben ihr nur Partikeln, um welche sie nicht zu beneiden ist.

mit sich. Und diese Religion, als Princip für Menschengemeinschaft, trug in sich zugleich mit der Fülle ihrer socialen Kraft die Grundzüge ihren socialen Aufstellung. Inwieweit nun christliches Leben-Bilden aus dem Christenthum heraus geschehen ist, hat kraft der Sache deren Gemeinschaftsform sich gleichsam um sie herumgelegt. Allein, häufig ist's anders geschehn. Nämlich: das Bilden geschah, im Allgemeinen nicht ohne christliches Recht, unter Zuziehung eines Nicht-christlichen und Nicht-religiösen; also, nationaler Eigenheiten oder Bildungen, politischer Verfassungen und Zustände, individualer Wissenschafts-Theorieen oder Lebens-Anschauungen vom menschlich Socialen. Aber in Maßen und Arten des Zuziehens, vermöge deren die Angemessenheit der Gemeinschafts-Form an die Sache, an Religion und christliche Religion, oft nicht den Grad erreichte, welcher durch Diese oder durch's Fremde selbst möglichgemacht und gefordert war. Dies die Mangelhaftigkeit der Syngenie und dadurch Homogeneität der Gemeinschafts-Gestalt mit dem Inhalte gemeinsamen Lebens; noch ganz abgesehn von den Mängeln in Verhältniß zur Norm für Beide. Zu derselben trat ausserdem, scheinbar oder wirklich, ein Hinderniß der Anwendbarkeit einer mit der Sache gleichartigern Gemeinschaftsform. Es war das Zurückbleiben der großen Mehrheit von Christen im Bestreben oder im Gelingen, theoretisch und praktisch christliches Leben wirklich zu gestalten und zu leben. Ihm entsprach das Unvermögen derselben Mehrheit, eine dieser Sache angemeßnere Gemeinschaftsform, z. B. eine mehr moralische als juridische, auch nur zu ertragen. Und das ward dann weiter ein Hemmniß größern Anstrebens ihrer Aufsuchung oder Einführung.

Solcher factische Hergang des Sachen- und Formen-Bildens, auch in Kirchen-Christenheit, ist nun der selbstgeschichtliche zureichende oder nöthigende Grund, beiderlei Bildungs-Geschichte in zwei Theilen besonders vorzulegen. Mit zwei Bedingungen jedoch. Erstens unter

der einer Behandlungsweise, durch welche in beiden Theilen möglichst hervortrete jenes universale Moment: das Maß-Verhältniß zwischen erstrebtem und versäumtem, gelungnerem und mislungenem Aufeinanderbeziehn gesammten religiösen Lebens und seiner Gemeinschafts-Verfassung, im Bilden und im Wirksam-machen Beider nach allen ihren Bestandtheilen. Dies Vergleichen nun gewinnt gerade erst Durchsichtigkeit, wenn jedes der zwei Vergleichungs-Glieder in einem eigenen Theil zur Vorlage kommt, in der Continuität seiner zunächst in ihm selber bedingten besondern Entwicklung. Denn die Bildung des Inhalts beider Reihen erfolgte unvollkommen aus ihrem gemeinsamen Grunde heraus, daher auch unvollkommen aus einander und für einander. Ebendieselbe zeigt sich auch in verschiedenen Zeit- oder Raum-Abschnitten verschieden, bald mehr zusammen- bald mehr auseinander-gegangen. Aus diesen zwei Ursachen ist das Vertheilen kein durchgängiges Abweichen von der Wirklichkeit. Ueberall jedoch können allein die Gattungen und Arten der Gemeinschafts-Formen, das Verfassungswesen im Großen, in einem eigenen Theile zu besonderer Darstellung kommen. Die einzelnen Anwendungen derselben auf die Gestaltung des religiösen Lebens müssen im Haupttheile selbst überall hervortreten oder durchscheinen.

Eine zweite Bedingniß, unter welcher das Vertheilen minder weit von der Wirklichkeit abweichend wird, ist rechte Ordnung der Aufeinanderfolge beider Theile. Schon feststehen würde Diese, für das religiöse Leben als die Sache selbst in erster Stelle, und für die Gemeinschaftsform in zweiter Stelle, wenn die Entwicklung Beider normal geschehen wäre. Sie hat aber von mannichfachen oder wechselnden äussern Ursachen mit-abgehangen, welche wiederum ihren gemeinsamen Grund hatten in der schwierigen und nur allmäligen Bildung und Umbildung der Menschennatur, durch deren eigene und durch die aus Christenthum anzueignenden Kräfte. Es ist von universal-

ster Bedeutung, Zweierlei überall hervorzuheben und festzustellen. Das Eine ist: welches Gewicht auf die Gestaltung entweder des gemeinsamen Lebens selbst oder seiner Gemeinschaftsform gelegt, wie die Beschäftigung mit dem Einen oder der Andern vertheilt worden; ebenso, wie die Gestaltung jedes von Beiden selbst beschaffen gewesen sei, nach Maß und Art ihrer Aufeinanderbeziehung, wie sie also von der des je Andern mit-abgehangen und für die des je Andern angemessen sich mit-bestimmt habe. Das zweite Universale besteht in den nothwendigen Folgen, welche hieraus hervorgegangen für das religiöse Gemeinschafts-Leben selbst, in seinem Einzelnen und Ganzen. Es ist aber auch von größter Schwierigkeit, überall herauszufinden: welches von Beidem, ob der Inhalt des religiösen Lebens selbst oder seine Gemeinschafts-Form, theils in der ihm gewordenen Behandlung, theils im Einflusse auf das je Andere, überwogen habe; welches von Beidem also im Darlegen voranzustellen sei. Allenfalls im Großen, für die Gattungen und Hauptarten in Beidem, wird einigermaßen erkennbar: ob Entwickelung und Wirksamkeit, entweder des Religionswesens oder des Verfassungswesens, zu der des je Andern mehr bestimmend oder mehr abhängig sich verhalten habe; welchem der zwei Geschicht-Theile also die erste oder die zweite Stelle überwiegend angewiesen sei. Von selbst versteht sich die Unzulässigkeit Einer, als für alle Zeiten gleich allgemeingültig, imvoraus festzusetzenden Ordnung der Aufeinanderfolge jener zwei Theile. Denn eben das zeitliche, sogar räumliche Wechseln solcher Gestaltung des Verhältnisses, daß sie das Uebergewicht und so die Priorität entweder des Religions- oder des Verfassungswesens bedingt, ist das Universale, welches die Geschichtdarstellung zur Anschauung bringen soll, indem sie bald das Eine bald das Andre voranstellt.

Allein, auch so behält die Sicherheit des Stellen-Vertheilens, zwischen religiösem Lebens-Inhalte und

seiner Gemeinschaftsform, ihre sehr gemessenen Schranken. Dies gilt z. B. von dem nur angenommenen, keineswegs sicher begründeten Satze: es habe in der alten Kirchenzeit am meisten Religions- und Verfassungswesen sich wechselseits bedingt, dagegen in der mittlern Ersteres von Letzterem, und in der neuern Letzteres von Ersterem überwiegend abgehangen. Man muß ebensowol sagen: schon im ersten Zeitalter würden Religion und Gemeinschaft ganz andere geworden sein, hätten nicht Beide ihre Gestalt mehr von aussen her als aus sich und von einander empfangen. Gleicherweise lässt sich über das dritte Zeitalter von jenem Satze sehr Abweichendes sagen. Zunächst, was den katholisch gebliebenen Bereich angeht: gerade die Verfassung vorzugsweise, unabhängig vom stehenden Religionswesen, habe noch eine gewisse Beweglichkeit dargeboten. Und, was die protestirenden Kreise betrifft: hier zeige die nicht sehr folgerechte Erneuung auch des Verfassungswesens, wie zwar dies Negative oder Mangelhafte auf der Verfassungsseite sehr vielfach den Gang der religiösen Dinge mitbestimmt habe, wie hingegen das wirklich positive Neue oder Bessere auf der Religions-Seite nicht so bestimmend für erstere Seite geworden sei.

Nur Ein Mittel ist überall anwendbar zu Verminderung der Schwierigkeit, das stets nur graduale oder relative Verhältniß, in welchem entweder Religion oder Verfassung in ihrer Ausbildung und Wirksamkeit überwog, nach seinem jedesmaligen Bestande zu finden, dann diesem gemäß ihre entweder Aufeinander-Folge oder Ineinander-Verschränkung zu bestimmen. Das Mittel ist auch hier möglichste Vollständigkeit oder Allseitigkeit. Mit solcher sind, zunächst innerhalb des jedesmaligen Religions- und Verfassungswesens selber, alle die besonderen Bestandtheile und Charaktere jedes von beiden für sich zusammenzustellen. Nur so wird erkennbar, wie beide Kreise nicht blos auf ihrer Oberfläche oder einem Theile nach zu einander sich verhal-

ten haben. So namentlich die zwei universalsten Momente der Verhältniß=Geschichte von Religion und Verfassung. Denn, was Grad und Art der Ausbildung beider Kreise selbst betrifft, so hat das ernstlichere Bestreben und das größere Gelingen in derselben immer mit=abgehangen vom Auseinanderbeziehn beider, von der Proportion zwischen Religion= und Verfassung=Bilden. Das Maß solcher Proportion, dies so Bedeutsame für beiderlei Bildungs=Geschichte, wird also eben nur an deren Einzel=Inhalte recht erkannt. Und, was die Folgen aus den Religions= oder Verfassungs=Bildungen betrifft, so genügt schon das Eine aus deren Mangelhaftigkeit entlehnte Beispiel: wie Diese immer eine hemmende und eine forttreibende Kraft zugleich äusserte. So, wenn das Religionswesen entweder aus der Versäumniß socialen Formen=Bildens, oder aus der Ueberwucht socialer Formen=Gewalt und Ungestalt sich wieder=hervorzuringen hatte 9).

b. Die Ausbreitungs=Geschichte des Christenthums.

Dieser Theil ist Religions=Statistik; aber, als mit den Zeiten wandelnde oder historische, in sehr umfassendem Sinne. Drei nothwendige Bestandtheile in ihm sind: Eintritt und Wechsel bald einer Erweiterung, bald einer Verengerung der räumlichen Grenzen überhaupt, innerhalb welcher die neue Religion, als Solche und im Ganzen, entwe=

9) Freilich steht hier mehr nur das Eingeständniß der Schwierigkeiten, und ein ges Hindeuten auf die größern universal=historischen Aufgaben; wie Beide geknüpft sind an Vorlegung der Verfassungs=Geschichte in einem besondern Theile, anstatt deren durchgängiger Verflechtung in die Religions=Geschichte. Aber das historische Darstellen muß vor Allem so sich zu fassen suchen, um dazu beizutragen, daß in der Wirklichkeit selbst mehr Gewicht gelegt werde auf den ungemein vielentscheidenden Zusammenhang, welcher zwischen Sache und Gemeinschaftsform christlichen Lebens allezeit bestanden hat.

der zur Kenntniß und Uebung Einzelner oder zur Geltung bei Genossenschaften gelangt ist; frühere und gegenwärtige Beschaffenheit und Zustände der vorgefundenen Religionen, auch aller mit Diesen zusammenhangenden Bildungen und äusseren Verhältnisse; Einführungs-Art und nächster Erfolg der eingetretenen Religion, fürerst als Bekenntnisses und Cults und Sittengesetzes im Allgemeinen. So ist's Vorbereitungs- und Eröffnungs-Geschichte des Daseins christlicher Religion in seiner räumlichen Bestimmtheit; Beschreibung zugleich der innern Eigenschaften wie der äussern Grenzen und Bedingnisse des Schauplatzes. — Die Stellung des Theils zu denen der Verfassungs- und Religions-Geschichte ist eine durchaus universale. Jedoch, in höherem Sinne in den zwei ersten Zeitaltern, als im dritten. Dort enthält er, der Sache nach, weit Mehr als die blosen Vorangänge des Inhalts jener beiden Theile; hier dagegen, wenig Mehr als dessen räumliches Weiterschreiten. Hiernach bestimmt sich der Ort für die Raum-Geschichte zeitlich verschieden.

In der ältern und mittlern Zeit hat zwischen der neuen und den alten Religionen nicht Das allein stattgefunden, was auch in der neuern Zeit fortwährte, innere und äussere wechselwirksame Grenz-Berührung; sondern überdies eine Mit-Grundlegung zu wichtigem Inhalte der nachgefolgten Zeiten in Christenheit selber. Die universale Bedeutsamkeit der Grenzen-Geschichte in den zwei ersten Zeitaltern, im ersten zumal, concentrirt sich, ihrem Ursprunge nach, im Heraustritt der neuen Religion aus dem Orient in den Occident. Solcher Wechsel des national-territorialen Schauplatzes im Großen, auf welchem die Geschichte des Christenthums (abgesehn von dessen Stiftung) geschehn ist, hat nachmals nicht sich wiederholt. Seine Alles-umfassende, obwol nur Vieles-bedingende Bedeutung, für die Welt und für die Welt-Religion zugleich, ist folgende gewesen. Für Erstere, oder nach der mehr äussern Seite

hin: Das Morgenland ist, entweder dem Religions-Bekenntnisse selbst nach, oder noch im christlichen Bekenntnisse, überwiegend morgenländisch geblieben. Das Abendland hat letzteres Bekenntniß allgemein angenommen, und ist in ihm wesentlicher umgestaltet worden. So hat der Schauplatz christlichen Geschehns mehr in Ihm als in Jenem gelegen. Für die Weltreligion selbst, oder nach der inneren Seite hin, hat das tief Eingreifende der Bedeutung darin bestanden: daß alle drei größere abendländische Heidenthümer, Hellenismus und Romanismus und Germanismus, mehr als alle andere, mit ihren Bekennern zugleich auch selber vielfach in's neue Bekenntniß übergetreten; d. h., daß von ihren religiösen oder nicht-religiösen Bestandtheilen oder Kräften viele mit-übergegangen sind. So ist's geschehn, daß Vor- oder Nicht-christliches vom Christlichen umgebildetes Object ward, und daß Ebendasselbe für das Christliche mitbildendes Element blieb.

Diese Fortdauer jenes dreifachen Nichtchristlichen, gleichwie des Jüdischen, mit seinem stärkern theils Herüberbringen theils Widerstreben in den zwei ersten Zeitaltern, macht in diesen das Voranstellen der Raum-Geschichte als besondern Theils zulässig. Vorangänge und Hergang des Religionswechsels bilden in ihnen sachgemäß eine eigene Vorbereitungs- und Eröffnungs-Geschichte. Durch solche wird auch keineswegs unvermeidbar ein Anticipiren, ein Vorausnehmen aus der Entwicklungs-Geschichte des Christlichen in sich selber; obgleich, im Fortgange der Zeit, die neue Religion meist in ihren unterdeß entwickelten Fassungen zu den Fremden gelangte. Denn jener Theil hat allein die Religions-Aenderung im Ganzen darzulegen. Die besondern Fassungen alles Einzelnen, im Zusammensein des Alten und Neuen, haben ihre eigenen speciellen Einführungs-Geschichten, welche überhaupt allen den einzelnen speciellen Entwicklungs-Geschichten selber unmittelbar und einzeln sich anschliessen.

Im neuern Zeitalter blieb die Raum-Erweiterung nicht, wie ehedem, Gewinnung ganzer Länder und Völker mit selbst-eigener Lebenskraft, sondern wurde mehr nur Ansammlung und Anschliessung einer Christenheit in der Diaspora und als Kolonie. Zwar, in ihrer vollen Gültigkeit bleibt obige Abweisung jenes mangelhaften Verständnisses der Teleologie des Christenthums, mit seinem Vorurtheile für den zugleich productiven und gegen den meist nur receptiven oder reproductiven Theil der Christenheit. In christlicher Geschichte steht Letzterer nicht so weit hinter Ersterem zurück; obwol bis auf einen gewissen Grad, wiefern er bis jetzt wenig activen Antheil genommen an der einen Seite christlichen Lebens, entweder an fortschreitendem Entwickeln oder an erneuerndem Herstellen und Erhalten. Denn ihm blieb doch, als möglicher oder als wirklicher Antheil, die andre gleich bedeutsame Seite desselben Lebens: jene unbedingt und für Alle gleich mögliche und nothwendige Bestrebung, das Christliche, welches auch auf seinen tiefern Stufen subjectiver Aneignung noch hoch steht, immer mehr und allgemeiner anzueignen. Hingegen, eine mit-grundlegende Bedeutung für die christliche Gesammtgeschichte kommt diesem Theile der Christenheit nicht zu. Und er nahebei allein hat durch die Missionen seit America's Entdeckung sich erweitert. Darum ist's sachgemäß, wenn in diesem Zeitalter die Verbreitungs-Geschichte ihren Ort verändert, wenn sie in diesem äusserlichen Sinne hinter die Bildungs-Geschichte zurücktritt; als ein Bestandtheil in der Wirkungs-Geschichte des Christenthums, nach deren auswärtiger Beziehung.

Doch tritt die historische Darstellung des christlichen Raumes, eben vermöge solcher Einordnung in die Wirkungs-Geschichte, als mahnende Erinnerung auf; an das Gebot der Teleologie des Christenthums, die Welt immer allgemeiner mit ihm zu erfüllen. Sie weiset nach: wie sehr gerade dies Zeitalter, auch noch seit Ende des achtzehnten

Jahrhunderts, hinter seinen zwei Vorgängern zurückgeblieben ist; wie unzureichend „die das ganze Christenthum ganz Besitzenden" ihr auswärtiges wie inwärtiges Amt am Reiche Gottes, d. h. zugleich an der seiner bedürfenden Menschheit, verwaltet haben. So behält die Raum-Geschichte, auch noch im Zeitalter ihrer verhältnißmäßigen Dürftigkeit, ihren verbindenden Gedanken mit der Gesammtgeschichte.

## VI. Nothwendiger Inhalt allgemeiner Christenthums-Geschichte in ihrem Anfange.

### 1. Vor-Geschichte der christlichen Zeit.

Sie ist Auswahl des durch seine universale Beziehung zu Christenthum und Christenheit Wesentlichen aus gesammter Geschichte vor-christlichen Alterthums. So bestimmt sich für dieselbe folgender Inhalt, zunächst im Allgemeinen. Das Heidenthum des Orients: in seinen entwickeltern Erscheinungsformen, bei Indiern und Persern und Aegyptiern; in den mehr zurückstehenden Superstitionen Vorderasiens, bei Chaldäern, Syrern, Arabern. Das Heidenthum des Occidents, als abhängige und als selbständige Weiterentwickelung des orientalischen, durch Griechen und Römer. Der Gegensatz einer monotheistischen Volks-Religion, in Hebräer- und Judenthum: mitten in der morgen- und dann abendländischen Heidenwelt; von ihr nicht unberührt, doch über sie ursprünglich erhoben. — Eine sehr bedeutende Abstufung erscheint auch im Heidenthum. Dessen Erkenntniß ist bedingt durch Hervorhebung des Nebeneinanderfliessens von ganz Verschiedenartigem, nichtsweniger als überall gleich Heidnischem. Sein allgemein specifisch-Unterscheidendes aber war: die Nicht-Erkenntniß der Herausgehobenheit aus aller Weltnatur sammt „Schicksal", d. i. der Unbedingtheit oder Vollkommenheit, und darum zugleich der Einheit, als des Wesensmerkmales im Gottes-Begriffe; also, die Meinung von Eingeschlossenheit des ganzen Göttlichen in die Naturwelt. Die Bezeichnungen als Pantheismus

oder als Polytheismus zeigen nur einen modalen Unterschied an. Auch das logisch und theilweise selbst ethisch physikale Suchen nach dem „unbekannten Gotte", es ist nicht vorgedrungen bis zu derjenigen Fassung des Gottesbegriffs, durch welche dieser erst ein religiöser Begriff wird. Das ist die, welche das geistige Individuum als solches, in völlig gleichem Maße und in noch höherer Art wie das All der Dinge, in unmittelbare Beziehung zu dem absolut Höchsten setzt. Jenes nach Gott Suchen hingegen hat auch da, wo es nicht auf Welt=Erklärung allein, sondern auf Welt=Stellung des Menschen als eine religiöse oder nicht=religiöse sich richtete, zwar für die religiöse entschieden. Aber, eben hierbei hat dasselbe stets eine Stufenleiter von blos Stufen=göttlichem, also Nicht=göttlichem, als den Beziehungspunct oder Verehrungs=Gegenstand zwischen dem Menschen und dem unbekannten Etwas stehngelassen, hat so in der Hauptsache nie mit dem Polytheismus gebrochen. — Das geschichtliche Darlegen aller dieser Beschaffenheiten und Zustände, in beiden Vor=Religionen, hat zu geschehn mit Hervorstellung des Religions= und Sittengeschichtlichen vor allem Andern. Aber auch, mit Beachtung des Zusammenhangs zwischen ihm und dem Andern, als seinem Mit=Grund oder als seiner Folge; zugleich, mit Unterscheidung zwischen Volks=Masse und Gebildeten=Stand. Darum, unter Zuziehung des Staaten= und Völker= und Bürgerwesens, der Wissenschaft und vornehmlich der Philosophie, der „allgemeinen" oder ästhetischen Bildung nebst Kunst. Begreiflicherweise nur insoweit, als dieses Nicht=religiöse theils mit dem Religiösen enger verflochten war, theils als dessen Ergänzung oder Ersetzung diente oder dienen sollte, theils eben durch seine Strebe=Leistungen die Nothwendigkeit einer wahren Welt=Religion noch besonders erwies, theils auf deren nachmalige Einführung und Auffassung vorangewirkt hat.

In diesem Gesammtinhalte treten einige Bestandtheile hervor, mit vorzüglicher Universalität ih=

rer Beziehung zu dem höheren Gange der Welt-Entwickelung, in welchen nachmals die christliche Religion, als erst die Gewähr für seine höhere Vollziehung, eingetreten ist. So zunächst: der äussere und der innere Zusammenhang und Unterschied zwischen morgenländischen und griechisch-römischen Heidenthümern, sowie beider sehr verschiedene Beschaffenheit in Verhältniß zum Christenthum; zwei erst in der neuesten Zeit wiederaufgenommene Fragen, welche durch lebendig fortschreitende Erforschung eigentlich jetzt erst die Grundlagen für ihre Lösungs-Versuche erhalten. Ein Beispiel oder Beleg der Nothwendigkeit, orientalisches und hellenisches Religionswesen als Parallelen zu behandeln, obgleich die Modalitäten des Zusammenhanges noch der Untersuchung bedürfen, ist die Thatsache der Nachwirkung aus dem orientalischen im hellenischen: das nur allmälige Zurücktreten eines dem Orient verwandten Charakters hinter den von ihm sich entfernenden; ein zuwenig hervorgehobener Punct in der griechischen Religionsgeschichte. Anerkannter hingegen ist die Bedeutung des Orients für den spätern Synkretismus in derselben.

Der Hellenismus in sich selbst, als weltgeschichtliche und als in Beziehung zu Christenthum vor-geschichtliche Nationalität. Die große Verschiedenheit der Richtungen und Charaktere in ihm, auch nach seiner religiösen Seite, erschöpft sich keineswegs in den zwei Unterscheidungen: der Volks- oder Dichter-Religion, und der Gebildeten- oder Philosophen-Religion oder Religionswissenschaft; der zwei größeren Zeiträume, der Erhebung vom 7. bis 4. Jahrh., und des Verfalls in den 3 letzten Jahrhunderten. Wiederum innerhalb jedes der hiermit Unterschiedenen sind noch sehr bedeutende Unterschiede aufzuzeigen. — Was zunächst den älteren Zeitraum betrifft, so bildete zwar ein zweifaches Gemeinsame das Unterscheidende des hellenischen Götter-Vorstellens und Darstel-

lens vom orientalischen: sein vielmehr anthropomorphischer und anthropopathischer, überhaupt anthropologischer, als physiomorphischer und kosmologischer Charakter; und, seine mehr ästhetische als mimetische Formation. Demgemäß, seine Ausbildung vorzugsweise in Poësie durch deren Haupt-organ, die Phantasie, in unbegrenztem Mythus, wenig in Symbolik mit deren göttlich-deutender Beobachtung der Natur-Erscheinungen; das Götter-Sein und Walten ein Reflex vielmehr der Beweglichkeit griechischen Menschen-Lebens, als der Gesetzlichkeit allgemeinen Natur-Lebens. Aber, mindestens noch zwei Hauptmomente haben, anstatt eines panhellenisch uniformen Charakters der Griechenreligion, dieser eine Mehrheit von ebenso weit verbreiteten wie tief eingehenden besondern Charakteren gegeben. Ein erstes war: der, manche sogenannte Nationalität an Größe übertreffende, Stämme-Unterschied; namentlich der Dorer und der Jonier, Letzterer wiederum als theils Kleinasiaten theils Attiker. Ein anderes war: die durch höhere Cultur versuchte theils ethische theils logische Religions-Umbildung, wiefern Solche gleichwol nie Eigenthum der Allgemeinheit oder auch nur der großen Mehrheit geworden ist. Diese Unterschiede zweiter Art sind auch keineswegs in der Philosophie und in den Mysterien allein dargestellt gewesen, sondern in zwei allgemeiner zu fassenden höhern Entwickelungs-Reihen. Die eine, und in der bessern frühern Zeit bis Mitte des 5. Jahrh. an Wirkungs-Kraft und Umfang beiweitem vorwiegende, war dargestellt in der einen Hälfte der Literatur und vorzugsweise Poësie. In ihr erscheint eine mehr zugleich der ernstern und höhern Lebensseite zugewandte Richtung; an priesterliches Tempelthum und an Mysterien-Culte sammt Orakelstätten bald angeschlossen, bald nicht angeschlossen, von Orphikern oder (nachweisbarer) von Hesiodos an bis zu den älteren Tragikern herab; gleichviel ob in hymnischer oder auch selbst epischer, in gnomischer oder me-

lischer, zuletzt in tragisch-dramatischer Form. Dieselbe war specifisch unterschieden von der anderen, wol allezeit größeren, jedenfalls mehr vorherrschenden, Hälfte der höhern Cultur: welche überwiegend der Feier und Verschönerung des sinnlichen oder sinnen-geistigen Naturlebens, oder dem Interesse des Bürgerthums sich widmete, durch dichtende und bildende und redende Kunst; von den Homeriden an bis zu den Rhetoren! Die andere Reihe war dargestellt, weniger in Historiographie und in bürgerlicher Redekunst, vorzugsweise in der Philosophie. In Dieser wiederum hat, von ihrem Auftreten bis zu ihrem Höhepuncte in Aristoteles, in vor- wie nach-sokratischer Zeit, ein innerer Hauptunterschied in religiöser Beziehung sich hindurchgeführt: zwischen Uebergewicht des Physischen und Logischen über das Ethische, und Streben nach Vermittelung unter diesen drei Factoren der Denk- und Lebens-Wissenschaft.

Beide zuletztgenannte Entwickelungs-Reihen, ganz gleich in sich darstellend das geistigere hellenische Bildungsleben, den höhern Hellenismus, waren mehr in der Form als in der Tendenz unterschieden. Sie selber zeigen die Nothwendigkeit, ihren Parallelismus unter sich wie mit dem Andern, gegen das sie als Gegengewicht dienten, überall hervorzuheben. Dieselbe ist darin gegründet, daß von solchem Zusammenbetrachten die Erkenntniß des Maßes abhangt, in welchem überhaupt von den höher Gebildeten und Gesinnten eine Religions-Verbesserung, als zugleich Volks-Verbesserung, erfolgs-fähig ausgegangen ist. Das Wirken der poëtischen Form ist das größere gewesen in ihrer Zeit selbst; die griechische Nationalität war geeigneter, auch die Masse zu erheben zu einer Nation für Dichter und Kunst überhaupt, als zu einer Nation für Denker und strenge Wissenschaft. Das gleichzeitige Wirken der philosophischen Form erscheint jedenfalls nicht als ein so unmittelbares und nachweisbares. Beider Formen Wirksamkeit aber hat, ausser dem hellenischen Gesammtgeist, noch

in ihnen selber ihre Schranke gehabt. Beide ersetzten nicht Das, was nachmals Kirche und Theologie geheissen worden ist: Veranstaltung und Bestrebung specifisch für das religiös-Ethische, um an diesem Quell vor Allem der Gesinnung eine Gewährleistung allgemeinerer Wirkungskräftigkeit des Uebrigen zu haben. Und Beide vermochten noch viel weniger ihren Ideen oder Erkenntnissen, welche, wie die von sühnender und heiligender Erlösung oder von erleuchtender und begeisternder Offenbarung, zum Theil dem Gebiete religiös sittlicher Wahrheiten näher kamen, auch die Eigenschaft zu verleihen, daß ihre Realität getragen wurde von einer gewährleistenden That. — So sind die drei letzten Jahrhunderte herbeigekommen. Sie, in griechisch-römisch gebildeter und römisch beherrschter Welt, mit ihren drei Universitäten Athen, Alexandria und Rom, haben allerdings ausser blosem Verfalle noch andern Inhalt aufzuzeigen. Indeß, jenes Zerbrechen der selbständigen und nicht blos der reinen Nationalitäten, das makedonische im Orient und das römische zugleich im Occident; jene immer ausgedehntere Mischung hellenischer und morgenländischer und römischer Culturen sammt Religionen; jenes gleichsam in die Breite Gehn besonders der griechischen Bildung, als Erweiterung des Gebildeten-Standes, neben Zurückgezogenheit eines gelehrten Grammaticismus vom öffentlichen Leben und productiven Wirken; jener Cento von räumlich und sachlich synkretistischem Aberglauben und Unglauben; überhaupt, das Herabsinken jener zwei höhern Bildungsformen bei den welt-führenden Hellenen, der Poësie und Philosophie, für Letztere sogleich anfangs sich ankündigend im Auftreten des Stoicismus und Epikureismus: solche und ähnliche Erscheinungen haben doch das Zusammensinken des alten Baues zugleich dargestellt und herbeigeführt.

Die vor-geschichtliche Stellung des in ungleich engerem Sinne vor-christlichen Volkes Israel bedarf kaum eines Wortes, für die Nothwendigkeit ausführenderen Vor-

angangs seiner innern Geschichte, in deren historisch protypischen Momenten. Die Haupteintheilung derselben, wie sie auf ebendiese Momente am bestimmtesten hinführt, liegt angezeigt vor in der Größe eines durch dieselbe hindurchgehenden Gesammt-Unterschiedes. Dieser war: eine zweifache Grundrichtung und Grundform, als Entwickelung aus mosaischer Gesetz-Theokratie, nach der ältern mehr patriarchalen Theosebie; und zwar, wiederum sehr verschieden in den zwei (dem Innern und Aeussern nach) sich auseinanderscheidenden Zeiten. In der Hebräer-Zeit bis zum Exil: Nebeneinander-bestehn zweier Entwickelungen, der beiden Seiten des Mosethums, einer prophetisch geistigern und einer mehr nur-gesetzlichen; so, daß erstere vorzugsweise als die prophetische, letztere als die levitisch-priesterliche bezeichnet werden kann. Ihrer Stellung und Wirksamkeit wie Entwickelung und Beschaffenheit nach, haben beide Richtungen bald nur das Gegengewicht sich gehalten, bald auch zusammengewirkt oder sich wechselseits ergänzt, in der kirchenstaatlichen Leitung des öffentlichen und privaten theokratischen Volkslebens. Dagegen, im Unglück meist unselbständiger und bald ganz prophetenloser Juden-Zeit: Anfangs, Alleinherrschaft einer Nomologie und Nomokratie, als Gesetz-Gelehrsamkeit und Gesetz-Strenge. Dann, Auflösung des ausgearteten Nationalismus in Parteiung: in die einer abergläubig selbst-gerechten Mehrheit, und einer theils skeptisch theils asketisch selbst-gerechten Minderheit. Doch ohne gänzliches Aussterben einzelner des Propheten der Zukunft Wartenden.

### 2. Grund-Geschichte der christlichen Zeit.

Sie ist Geschichte der Selbst-Aufstellung des Christenthums, als Gottes zweiter und höherer Weltanstalt zu Gottesreich auf Erde wie im Himmel. Dasselbe trat auf als Idee und Kraft zugleich, das heisst als Princip.

Geschehen ist diese einen neuen Welt=Grund legende Geschichte als Leben Jesu Christi. Und sie liegt vor in der Ur=Kunde von diesem Leben durch Die, welche zuerst seine Kraft erfahren, nicht blos seinen Verlauf mit angesehen haben, hiermit Zeugen im ganzen und vollen Sinne des Worts. Das sind die zwei Haupteigenschaften der evangelistischen oder apostolischen Ueberlieferung vom urchristlichen Leben, als dem nicht blosen Anfange, sondern zugleich Grunde und Typus alles christlichen Lebens. Die erste besteht darin, daß ihr Inhalt eine Wirklichkeit Dessen ausspricht, was sie für die Wahrheit erklärt.: d. h., daß das Licht der Welt wirklich erschienen ist in der Welt, sich als Kraft die Welt zu erleuchten und zu heiligen durch die That seines Selbst=Wirkens in ihr eingesetzt hat. Die zweite besteht darin, daß ihr Inhalt noch eine zweite Wirklichkeit Ebendesselben ausspricht: wie dieses Licht in der Finsterniß und dieses Leben in der Welt nicht erloschen, wie es ein zündendes Feuer [Luk. 12, 49] und eine sich mittheilende Kraft [ApG. 2.] geworden ist, ergriffen und in sich aufgenommen zwar von der Finsterniß und von der Welt nicht, aber von Einzelnen in ihr, von Auserwählten aus ihr [Joh. 15, 16. 19. ApG. 26, 16—18], von den zunächst seiner Fähigen. In diesen zwei Eigenschaften der Ur=Ueberlieferung beruht deren Wesen. Sie drücken zugleich die zwei Grundthatsachen aus, ohne welche die ganze Folge=Geschichte nicht möglich war: daß das Heil der Welt einst selbst thatsachlich in der Welt immanent geworden in dem Einen, und, daß es dann unter Ebendesselben Fortleitung zunächst durch Einzelne, durch die ersten „Seinen", für noch Viele nach ihnen in der Welt immanent geblieben. Die zwei Eigenschaften oder Thatsachen sind schlechthin untrennbar. Denn von einer Geschichte soll die Rede werden, welche als Folge aus beiden bisjetzt noch kein Ende gehabt hat. Das zweite Glied ihres grundlegenden Anfangs (das Fortleben Christi in den ersten Chri=

sten) reihet an das erste (das eigene Leben Christi) so sich an, daß es, obwol nicht dessen Größe, doch seine Nothwendigkeit theilt.

Die Evangelien-Frage nun, die Kritik der Ueberlieferung von Christo, hat natürlich auch stets die Untrennbarkeit der zwei Glieder festzuhalten. Ihr Schwerpunct liegt in der Untersuchung theils der gesammten Beschaffenheiten auf Seite der Ueberlieferer, theils aber auch der Natur des von ihnen Ueberlieferten: ob aus Beiden zusammen folgende zwei Grundpuncte bis zu moralischer Gewißheit erhoben werden können. Der eine: daß eine solche geschichtliche Erscheinung, wie die in den Evangelien berichtete, die Subjectivität der Berichterstatter in dem zur Wahrheit des Berichterstattens nothwendigen Grade zu sich hinangehoben, sie vor Irrthum in irgendwie Wesentlichem verwahrt habe. Und der andere: daß die geistige Gewalt derselben Erscheinung, für Das wovon zunächst aller Fortgang des Werks abhing, für die Treue der Auffassung, gerade da als sie zuerst sich ausübte, eine so große Kraft besaß, anstatt sie erst nachfolgend aus sich zu entwickeln und über erst spätere Subjecte zu gewinnen. Diese Fragstellung dürfte wol eine hinreichend „von religiösem Interesse freie" sein, gleichwie die Untersuchung zur Lösung sich von demselben frei zu erhalten hat. Schwer mag dies sein, wie alle Entsagung; nicht schwerer indeß, als auf Seite Derer, welche zu entgegengesetztem negirendem Ergebnisse gelangen. Denn, auch ein Interesse der Gleichgültigkeit und einen Cultus des Zweifels gibt es. — Nach geschlossenem Untersuchen der Ueberlieferung in sich selber, nicht früher, dann aber, findet die Weiterfrage einen Platz: inwiefern die Nach-Geschichte zur Ur-Geschichte des Evangeliums ergänzend hinzutrete, als secundäre Erkenntniß- und Zeugniß-Quelle. Das heisst: ob der Vollkommenheits-Grad, in welchem die Ur-Ueberlieferung vorliegt, auch deshalb ein völlig ausreichender sei, weil das Ueberlieferte nicht in die

heil. Apostel- oder erste Zeugen-Schrift allein, sondern in die ganze Weltgeschichte nach ihm sich eingezeichnet hat. Denn ebendieses Ueberlieferte ist für beinahe ausnahmlos alles Christengeschichtliche die Voraussetzung gewesen; und dies „Sagengedicht" hat mindestens eine sehr lange und reiche Geschichte gehabt.

Den Inhalt der Grundgeschichte christlich religiösen Lebens bildet nothwendig der gesammte Inhalt des urchristlichen Lebens: Lehren wie Handeln und Leiden Christi und seiner ersten Zeugen. Denn einen andern Begriff von „Leben", in welchem diese drei Stücke trennbar wären, giebt es nicht; des Ineinanderaufgehns der Sache und der Person, des Wortes und der That, des Thuns und des Leidens in diesen grundlegenden Leben insonderheit, nicht zu gedenken. Den Einspruch einer als „biblische Theologie" sich bezeichnenden Sonderwissenschaft des Urchristenthums, wenn sie Mehr als der Grundtheil christlicher Glaubens- und Sitten-Lehre sein will, wenigstens ihr Verweisen der Historie an des Lukas Apostelgeschichte als allein die erste Kirchen-Geschichte, muß christliche Historik auf sich beruhen lassen als auf Idiosynkrasie für Bruchstücke. — Jenseit des Grenzpunctes der Grund-Geschichte, wie er in den von der Grundlegung berichterstattenden heil. Schriften verzeichnet ist, beginnt dann die Folge-Geschichte ihrer Wirkungen und Geschicke, für und durch eine nachgeborene kirchliche und nicht-kirchliche Christenheit; berichterstattend, wie die neue Kraft aus Gott nicht mit dem ersten Jahrhundert ihres Erscheinens allein, sondern mit einer Reihe von Jahrhunderten in die Schranken getreten ist; unter Thaten und Leiden, an Erfolgen reich und arm, ein Abbild vom Leben des Stifters in seiner einst persönlichen Erscheinung.

Hier ist der Ort um Rechenschaft zu geben, wie Grund- und Vor-Geschichte sich zu einander verhalten. Der Erstern Inhalt, die Weltreligion in ihrer Stiftung, fordert weltgeschichtliche Fassung, hiermit das Vorangehn

einer Vor-Geschichte. Diejenige Weltgeschichte in welche die Erscheinung Christi sich eingereiht hat, liegt vor wie nach dieser „Thatsache der Fülle der Zeiten". — Es hat aber zwischen christlicher und vorchristlicher Welt oder Zeit überall ein zweifacher, sehr verschiedener Zusammenhang bestanden. Der eine, durch die Beziehung des Vorchristlichen zu dem Christenthum Christi selbst. Dessen Erscheinen war durch Jenes nothwendig gemacht, mehr negativ als positiv d. i. nur so vorbereitet, wie Unvollkommenes das Vollkommene vorzubereiten vermag. Der andre Zusammenhang hat bestanden durch die Beziehung des Vorchristlichen zu dem Christenthum der Christenheit. Dessen Grundlage ist jenes Christenthum nicht ganz und nicht allein geworden und geblieben. Ein religiös oder nicht-religiös Vorchristliches, in Materie wie in Form, hat die theoretische und praktische, entwickelnde und feststellende, individuale und sociale Behandlung und Wirksamkeit der christlichen Religion vielfach mit-bestimmt. Und Das ist geschehn nach beiden Seiten der Beschaffenheit des Vorchristlichen, der blos christenthums-bedürftigen wie der christenthums-fähigen; als Nebeneinander eines der neuen Religion gemäßen und nicht-gemäßen Anschlusses an das Alte. Dem hat auch noch anderweites Nichtchristliche sich angefügt, durch dieselben fortdauernden Naturanlagen selbst-erzeugtes. Das lebendige Hereinragen der alten Zeit in die neue ist im Großen und Ganzen die volle Parallele des Verhältnisses, wie dies im Einzelnen zwischen dem alten und dem neuen Menschen sich stellt. Schauen wir in uns und dann in die Zeit seit Christus hinein, um an dem gemischten Inhalte Beides zugleich zu finden, den hohen Ernst und das wahre Maß genannter Unterscheidung. Die Thatsache, daß die Christenheit mehr nur auf der Grenzscheide zweier Zeiten steht, daß sie nur die Berufung hat, unter ihrem lebendigen Haupt und seiner fortwährenden Geistes-Leitung, eine neue Zeit heraufzuführen, sie ist bezeugt durch das extensive und intensive

Fortwirken auch des Alten in ihr: wie Solches sich erstreckt hat weder auf nur Unwesentliches, noch auf nur Weniges; nicht blos auf einzelne Philosophumene oder Theologumene und Gebräuche oder Sitten, sondern auf das physisch und logisch und ethisch zu bestimmende Menschenleben zusammen. So ist der theils göttlich geordnete, theils nur menschlich ausgeführte Zusammenhang und Unterschied der ersten und der zweiten Schöpfung gewesen.

In dieser Gesammt-Thatsache gründet sich die Nothwendigkeit, die Geschichten des Vor-christlichen wie des Ur-christlichen am Anfange „allgemeiner Geschichte des Christenthums in Christenheit" nicht vorauszusetzen, sondern voranzustellen. Es ist unsagbar, wie häufig das an sich ächt christliche Bestreben, „reines Christenthum" zu erringen, ohne das wirkungskräftige Bewusstsein geblieben ist, solches noch nicht zu besitzen. Der Mangel an diesem Bewusstsein hat jene Unterscheidung zwischen ursprünglichem und späterem Christenthum zurückgedrängt, und so nun auch die in ihr liegende Aufforderung verkennen lassen, mit ihr in beide Geschichten zurückzusehn, in die der Grund-Geschichte vorangegangene wie in Diese selbst. Allgemeine und kirchliche Christenheit, am Christenthume nur sich messend, wird in der Vor-Geschichte vielfach den Spiegel ihrer eignen Wirklichkeit vor sich finden. Um so leichter wird Dieselbe dann erkennen, wie sie in der Grund-Geschichte vielfach nur das Bild ihrer Idee vor sich habe.

3. Historik für gesammte Geschichte religiös christlichen Lebens.

Nun erst, wenn die zwei allgemeinen Bildungs-Grundlagen dieses Lebens, die bedingte und die unbedingte, vorgeschichtlich und grundgeschichtlich vorliegen, kann seiner Aneignungs- oder Bildungs- und Wirkungs-Geschichte eine Gesetzgebung für sie vorangehn. Sich bewähren indeß kann Solche auch so erst in der ausführenden Darstellung. Denn die Gesetze sind zu entnehmen nicht aus einer blos im Allgemeinen beobachteten Natur des Menschengeistes, als des

## 3.

# Rückblick auf Josephus; jüdische, christliche Monumente und Personalien.

Dritter und letzter Brief an die Doctoren der Theologie Ullmann und Umbreit

von

Dr. Friedrich Creuzer.

Obschon ich am Schlusse meines zweiten Schreibens mich so geäußert hatte, als würde ich die Erörterungen über Josephus nicht weiter fortsetzen, so blieb mir doch damals schon nicht unbemerkt, wie viel Stoff zu neuen Kritiken namentlich dessen jüdische Geschichte annoch darbiete; und gerade um dieselbe Zeit hatte sich unter einigen französischen Akademikern über etliche Hauptpuncte dieses Werks ein Streit erhoben, wobei über dessen Verfasser überhaupt in sehr verschiedenem Sinne geurtheilt worden war. Diese Umstände bestimmen mich jetzt, für einen dritten Brief noch einigen Raum in dieser Zeitschrift in Anspruch zu nehmen. Ich werde demzufolge, nach einigen nachträglichen Bemerkungen über diesen Geschichtschreiber, zuerst den Gegenstand jener gelehrten Controverse kritisch erörtern, und sobann davon Anlaß nehmen, über wichtige Monumente und Personalien der Hebräer, Griechen und Römer bis zum Anfang des Christenthums zu sprechen, allenthalben aber mich der größesten Kürze befleißigen.

Man hat Josephus den griechischen Livius genannt a), was jedoch nur in Bezug auf die Sprache, worin er geschrieben, genommen werden darf; denn man würde sehr

a) Hieronym., Epist. ad Eustach. p. 149. ed. Froben.: „Tales Philo, Platonici sermonici imitator, tales Iosephus, Graecus Livius."

irren, wollte man es so verstehen, als habe der jüdische Geschichtschreiber in echt-hellenischem Geist über römische Geschichte geschrieben, über welchen der geistreiche Ranke in der Vorrede zu seiner französischen Geschichte sehr treffend bemerkt, daß die griechischen Geschichtschreiber des alten Roms in der Zeit seiner vollen Blüthe die welthistorische Seite ergriffen, die römischen hingegen die nationale festhielten. In der That hatte aber schon vor der Periode jener Römermacht ein Schüler des Aristoteles a) auch die Geschichte Griechenlands in welthistorischem Sinn aufgefaßt und eine wirkliche allgemeine Culturgeschichte geschrieben. Josephus dagegen trat in keinem seiner Werke aus den Schranken des Judenthums heraus, welches die Idee der Menschheit nur in einigen Anschauungen seiner Propheten geahnt, im Ganzen aber niemals über den Nationalparticularismus sich erhoben hatte. Ja er war von den besonderen Meinungen seines Standes eingenommen und gab ihnen in seinen historischen Darstellungen Raum, wie denn mehrere charakteristische Aeußerungen b) deutlich verrathen, daß er vom pharisäischen Fatalismus nicht frei war. Hob er doch auch in anderen Beziehungen die Lehren seiner Secte nachdrücklich hervor. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Betrachtung über einen sonderbaren Traum der

---

a) Dicäarchus aus Messene in Sicilien, der, mit allen unter einem solchen Lehrer erwerblichen Vorkenntnissen ausgerüstet, in seinem *βίος Ἑλλάδος*, mit einem Rückblick auf die älteren Culturvölker, ein großes lebendiges Gemälde der griechischen Länder und Städte, ihrer Bewohner und deren Zustände, Sitten und Verfassungen aufgestellt hatte, einem Werke, von dem wir uns jetzt erst aus den zusammengeordneten Fragmenten (in Fragmm. historicorr. Graecc., ed. Car. Müller. Vol. II. p. 227 sqq.) den richtigen Begriff bilden können. Einer andern Schrift desselben Peripatetikers ist im zweiten Briefe von mir gedacht worden.

b) Z. B. Antiqq. Iud. XVI, 11, 8. p. 652. ed. Dindf., vergl. XVIII, 156. und de bello Iud. V, 13, 7.

Tochter des Königs Archelaus, Glaphyra, und ihren bald darauf erfolgten Tod, in welchem Ereigniß Josephus einen deutlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und die göttliche über die menschlichen Dinge waltende Vorsehung findet a), wo jedoch der Ausdruck τὸ θεῖον (das Göttliche) in der Schrift eines gläubigen Juden höchst unschicklich gefunden werden müßte, da die strenge Persönlichkeit Jehovah's die Wurzel seines ganzen Glaubens und Cultus war, wenn man nicht wüßte, daß hellenisch gebildete jüdische Schriftsteller, wie auch Philo, mit Redensarten griechischer Philosophen und Historiker zu prunken pflegen. Dem Josephus aber mußte dieser Ausdruck des Herodotus b) um so geläufiger seyn, je mehr er sich in das große Geschichtswerk desselben, so zu sagen, eingelebt hatte, so daß er auch in zwei Hauptpuncten mit jenem Alt-Hellenen die größeste Aehnlichkeit hat, einmal in dem patriotischen Geist seiner Werke: denn wie Herodot den Sieg und die Rettung von Hellas zur Aufgabe seiner Historien gemacht, so Josephus die Ehre und Wohlfahrt der Hebräer; sodann in der religiösen Ansicht, wie nur durch das Walten der göttlichen Vorsehung jenes Heil und jene Glorie, wenn auch unter manchen Wechselfällen, zu Stande gebracht worden.

Dieß hindert jedoch den Josephus nicht, vom Herodot theils im Allgemeinen zu sagen, er werde von allen Historikern zum öftern der Unwahrheit bezüchtigt (contra Apion. I, 3. p. 338. fin.), theils selbst im Einzelnen eine mehr oder minder strenge Kritik über ihn zu üben und dabei ihm sogar Unrecht zu thun. — Hier nur wenige Beispiele aus der ägyptischen und assyrischen Geschichte. In

a) Antiqq. Iud. XVII, 13, 5. p. 690.

b) Und seiner Nachahmer, füge ich bei, wie denn bald nach Josephus der altgläubige Heide Pausanias an solchen religiös-griechischen Bezeichnungen reich ist, worüber H. C. Schubart in der casseler Zeitschrift für Alterthums-Wissenschaft 1851. Nr. 39. S. 312. gründliche Belehrung gibt.

Betreff der erstern sende ich eine kurze Bemerkung zur Textkritik voraus: in der Stelle A. I. 1, 6, 2. p. 15. wurde in Eichhorn's Bibliothek VIII, 3. S. 393: τὴν γὰρ Αἴγυπτον Μέστρην καὶ Μεστραίους τοὺς Αἰγυπτίους — καλοῦμεν, beidesmal das τ ausgelöscht; — so wurde sie freilich der Lesart der LXX. conform, aber alsdann müßte auch der Königsname Mestres beim Plinius 26, 8. und in vielen Stellen der Chronikschreiber geändert werden (s. Jablonski, Voce. Aegyptt. und Eupolemus ap. Alexandr. Polyhist. p. 212. und Ioann. Antioch. hist. chron. p. 539. ed. Car. Müller.). — Nun des Josephus Ausstellungen: Antiqq. Iud. VIII, 10, 2. p. 312: Herodotus a) lege den Feldzug des Pharao Susak nach Palästina und dessen übrige Thaten dem Sesostris bei. — Ant. Iud. X, 1, 4. p. 369. wird Herodot b) getadelt, daß er den Sanherib nicht einen König der Assyrer, sondern der Araber nenne, — mit großem Unrecht —, denn der griechische Historiker sagt mit klaren Worten nach allen Handschriften: „Sanacharibos (Σαναχάριβον), König der Araber und der Assyrer," und Sanherib hatte wirklich einige Völker sich unterworfen, die Herodot zu den Arabern zählt. — Dagegen sind aber auch dem Josephus theils unwillkürlich, theils absichtlich Fehler aufgeheftet worden. Ein charakteristisches Beispiel liefert: Ant. Iud. XII, 33. p. 447. Antiochus der Große bringt dem Ptolemäus Philopator eine große Niederlage bei und bemächtigt sich außer andern Städten Jerusalems. Josephus beruft sich dabei auf Polybius, woraus er einige Worte über den Tempel c) anführt.

a) 2, 102—104., vergl. die Noten Vol. I. p. 713. ed. B—r. et Cr., jetzt aber die rechtfertigenden Erörterungen von Lepsius in den Annali dell' instit. archaeol. Vol. X. p. 12—19.

b) 2, 141. mit der Note und mit dem Excurs. p. 916. ed. B—r. et Cr.

c) Die sich aber in den Fragmenten desselben nicht finden (s. Polybii Reliqq. XVI. p. 681. ed. Didot., vergl. Zenonis Rhodii Fragmm. Vol. III. p. 180. ed. Müller.). Bei Josephus lauten die Worte in der Uebersetzung Cotta's (I. S. 362.) so: „Von die-

Andererseits liefern die unmittelbar darauf angehängten Schreiben mit den für die Juden vortheilhaften Verordnungen a) den Beweis, wie sehr Josephus selbst manchmal durch untergeschobene Urkunden sich hat zu Irrthümern verleiten lassen.

Jedoch, um unsern Hauptgegenstand nicht aus den Augen zu verlieren, gehen wir von dem jüdischen Tempel zu den Königsgräbern über und besprechen einige Stellen aus dem 13. und 16. Buche unseres Geschichtschreibers, über welchen wir neuerlich aus Excerpten griechischer Geschichtschreiber und des armenischen Eusebius durch Ausmittelung der Kritiker schöne Verbesserungen und ganz neue Beiträge gewonnen haben.

Zuerst möchte aufmerksam zu machen seyn auf den Bericht: Antiqq. Iud. XIII, 8, 2. p. 502., von dem neuen Einfall Antiochus des Siebenten, Sidetes, auch Soter genannt b), in Palästina, Jerusalem selbst und den dabei ein-

---

sem Tempel und der Gegenwart Gottes in demselben hätten wir viel zu sagen" u. s. w. *καὶ μάλιστα διὰ τὴν περὶ τὸ ἱερὸν ἐπιφάνειαν*, als wenn der Heide Polybius von Gottes Gegenwart im jüdischen Tempel hätte reden können. Zunächst wird ja Gott gar nicht genannt, und der lateinische Uebersetzer sagt auch bloß: „praesertim propter templi illius celebritatem." Es muß also heißen: „besonders wegen dieses Heiligthums Glanz und Ruhm." — Unser gelehrter Mitbürger Herr Dr. Julius Fürst, der sich mit einer deutschen Uebersetzung des Josephus beschäftigt, wird Vieles der Art zu bessern finden.

a) Die von den neueren Kritikern für erdichtet erklärt worden sind; s. Iac. Gronov. Decreta Romanorum et Asiatica pro Iudaeis e Iosepho. Lugd. Batav. 1712; vergl. I. T. Krebs. Decreta pro Iudaeis etc. Lips. 1768.

b) Olymp. 161, 2. S. Porphyrii Fragmm. Vol. III. §. 18. p. 712. und Ioann. Antiocheni Frgmm. Vol. IV. §. 66. p. 561. mit den Kritiken von Carl Müller; vergl. Chr. Sax. Tabulae genealogg. uo. XX. et XXVI., C. D. Beck, Anleit. zur allgem. Weltgesch. II. S. 59. u. S. 72 f. und Wyttenbach. ad Plutarch. Apophth. regum 184 F. Vol. VI; 2. p. 1035., endlich

getretenen Begebenheiten, von denen ein neuerer Geschichtsforscher a) Anlaß genommen, den Josephus einem gewiß zu strengen Urtheil zu unterwerfen, indem er sich so vernehmen läßt: „Porphyrius sagt, Antiochus Sidetes habe die Mauern von Jerusalem niedergerissen und die Häupter der Nation hingerichtet. — Das lautet von einem morgenländischen Sieger ungleich wahrscheinlicher, als die Erzählung des Josephus (a. a. O.), der von einer persönlichen Bestrafung der Ueberwundenen ganz schweigt und die Schleifung der Mauern auf Zerstörung ihrer Zinnen beschränkt. In Hinsicht der Mauern stimmt Diodor mit Porphyrius überein, und die thörichte Eitelkeit des Josephus, das Demüthigende unglücklicher Begebenheiten zu vertuschen, zeigt sich deutlich in der ganzen Erzählung. Die Wahrheit leuchtet doch durch" u. s. w. So Niebuhr; — aber derselbe Diodor berichtet doch in derselben Erzählung b) ausdrücklich: die Räthe des Königs hätten ihm gerathen, das ganze jüdische Volk auszurotten, oder, wo nicht, doch seine Gesetze abzuschaffen und es zu einer gänzlichen Umänderung seiner Sitten zu zwingen, und fügt buchstäblich bei: Aber der König, der großherzig und seiner Gemüthsart nach gütig war c), sprach die Judäer von der Anklage gegen sie

---

Niebuhr über die armenische Uebersetzung des Eusebius (kleine Schriften. I. S. 251 ff. 299 ff.) und Cless in Pauly's Real-Encyklop. IV. S. 1327 f.

a) Niebuhr a. a. O. S. 299.

b) Diodor. Eclog. XXXIV. 1. Tom. II. p. 531. ed. Dindorf., womit man jetzt die neuen Excerpte aus Diodorus de insidiis bei C. Müller. Bd. II. S. XX. verbinden muß.

c) Diodor. l. l. p. 531. sub fin.: Ὁ δὲ βασιλεὺς μεγαλόψυχος ὢν καὶ τὸ ἦθος ἥμερος. — Diesem Zeugniß nach war also dieser „morgenländische Sieger" doch kein Wütherich. — Die zunächst folgende Erzählung (zum Theil nach Nicolaus Damascenus) von dem Zuge dieses Königs in Begleitung des Hyrkan gegen die Parther, vom Sieg über sie, von dem Rasttage des Heeres wegen der zweitägigen jüdischen Pfingstfeier, von der

los, nachdem er Geißeln von ihnen genommen, die schuldigen Steuern sich zahlen lassen und Jerusalem von seinen Mauern entblößt hatte. — Dieser Sachbericht des sicilischen Historikers oder seines Gewährsmannes beweist doch zum wenigsten so viel, daß der jüdische noch immer Ursache hatte, auch der mildernden Umstände so großen Unglücks zu gedenken. Ant. Iud. XIII, 8, 4. pag. 503. Johannes Hyrkanos entnimmt aus des reichsten jüdischen Königs, David, Grab dreitausend Talente Silber a) und wird dadurch in den Stand gesetzt, der erste unter den Juden, fremde Miethstruppen zu unterhalten. Hiermit verbinden wir die Erzählung von Herodes des Großen ähnlicher Gräber-Plünderung: Ant. Iud. XVI, 7, 1. pag. 632 sq., wo berichtet wird: Herodes, der während seiner Regierung vielen Aufwand in allerlei Leistungen auswärts und im eigenen Lande gemacht und von dem glänzenden Erfolge der Unternehmung seines Vorfahren Hyrkanos gehört hatte, sei schon geraume Zeit mit ebenmäßiger Eröffnung des Grabes David's umgegangen, da dort noch viel mehr Schätze lägen,

---

darauf folgenden Niederlage des Antiochus und seinem Tode wird chronologisch untersucht und bestätigt von Joh. v. Gumpach in dem so eben erschienenen Hülfsbuch der rechnenden Chronologie, Heidelberg 1853. Abschn. III. „Ueber das Todesjahr Antiochus VII. (Sidetes)" S. 81—89.

a) Wenn Cotta (S. 405.) die Angabe des Metalles unterläßt, so hat er nicht bedacht, daß in der Bibel bei den Einkünften David's und Salomo's auch von Goldtalenten die Rede ist. — Da übrigens schon Hyrkan's Vater, der Hohepriester und Fürst Simon, das Münzprägen eingeführt hatte (1 Makkab. 15, 6 f.), so wird Hyrkan jene Silbertalente zu dem angegebenen Zweck als Sekel haben ausprägen lassen. Ich wiederhole jetzt nicht, was ich neuerlich nach Böckh, Cullimore, Koner und Werlhof in einem Bericht über das Handbuch der griechischen Numismatik in den münchener Gel.-Anzeigen 1852. Nr. 8. S. 66. über den jüdischen Sekel bemerkt habe, und will blos noch auf Cavedoni, Numismata biblica, Moden. 1850, und auf Lenormant's Kritik darüber im Journal L'institut 1851. Decembr. p. 189 sq. aufmerksam machen.

die zu fernerem Aufwande hinreichende Mittel darböten, und habe darauf in der Nacht in aller Stille mit Zuziehung seiner getreuesten Diener das Unternehmen wirklich ausgeführt, habe jedoch nicht, wie Hyrkanos, Gelder, wohl aber viel Schmuck an Gold und Kleinodien gefunden, welche er sämmtlich hinweg und zu sich genommen a).

Beide Berichte des Josephus sind jedoch schon früher von Pineb und Prideaux und neuerlich von Jost, Cless u. A. theils angezweifelt, theils geradezu für erdichtet erklärt worden, wie ich im folgenden Bericht von der französisch-akademischen Controverse näher angeben werde.

---

Und hier ist nun der Ort, wo ich über die Verhandlungen der Akademie der Inschriften in Betreff der jüdischen Königsgräber aus den Original-Denkschriften von 1851 bis 1852 summarisch zu berichten habe.

---

a) Diese ganze Erzählung ist von Abschreibern und Uebersetzern mißhandelt worden. Schon der Anfang ist noch bei Dindorf lückenhaft, denn er lautet so: Ὁ γὰρ Ἡρώδης, πολλοῖς (τοῖς) ἀναλώμασιν εἴς τε τὰς ἔξω καὶ τὰς ἐν τῇ βασιλείᾳ χρώμενος, wo schon der wiederholte weibliche Artikel den Ausfall eines femininen Substantives errathen läßt. — Diese Lücke hatte schon längst Koraes S. 372 durch χορηγίας ergänzt und die weiterhin folgenden Worte: καὶ δυναμένων εἰς ἅπαν ἐπαρκέσαι ταῖς χορηγίαις, rechtfertigen diese Ergänzung, was dem Herausgeber des Josephus entgangen ist, nicht aber dem des Nicolaus Damascenus, woraus diese Stelle entlehnt ist; siehe Nicolai Damasceni Frr. Vol. III. p. 421., wo Carl Müller das χορηγίας in Klammern eingefügt hat. Der Uebersetzungsfehler lautet bei Cotta so: „Doch traf er, wie Hyrcanus auch, keine Beilage von Geld an, wohl aber" u. s. w., und in der lateinischen Uebersetzung noch bei Dindorf: „Et pecunias quidem depositas similiter ac Hyrcanus non invenit", welches dem obigen Berichte geradezu widerspricht und beim Nicolaus richtiger so übersetzt ist: „Depositas tamen pecunias, ut Hyrcanus, non invenit." — Die ἀποθέσιμα χρήματα waren

Den Anlaß zu diesen gelehrten Unterhaltungen a) hatten theils die schon seit Jahren von Botta und von mehreren Briten in den Flußgebieten des Euphrat und des Tigris unternommenen Ausgrabungen und die daher in die Sammlungen von London und Paris gelangten assyrischen Alterthümer, theils die Untersuchungen alter Oertlichkeiten in Syrien, Palästina, in Jerusalem selbst, theils das neu rege gewordene Interesse an den heiligen Orten, theils endlich der von de Saulcy aus Jerusalem's Höhlengräbern entnommene und in der assyrischen Abtheilung des Louvre niedergelegte Sarkophag-Deckel — gegeben und das lebhafte Interesse vieler Alterthumsfreunde erregt. Der erste der genannten Akademiker b) faßt am Schlusse seine Bemerkungen in folgende Sätze zusammen, als Ergebnisse eigener und fremder Untersuchungen:

1) Die Königsgräber des Stammes David waren im Berge Sion und zwar gegen die mittägliche Seite dieses Hügels ausgehauen, und sind daselbst bis jetzt verborgen, wo nicht unberührt geblieben [?].

2) Das Mausoleum, welches in der türkischen Tradition als das Grab der Könige bezeichnet wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Denkmal der Königin von Adiabene Helena, zweier Könige, ihrer Söhne und einiger Prinzen ihrer Familie.

3) Das Zeugniß des Josephus von den Reichthümern, die in David's Grabe niedergelegt gewesen, hat schon an sich

---

aber nur insofern Gelder, daß man dabei an gestempelte Silber-Barren oder vielmehr Silber-Klumpen zu denken hat.

a) Von Raoul-Rochette, E. Quatremère u. F. de Saulcy im Journal des savants, Septbr. 1851 et Août 1852, und in der Revue d'archéologie, 9e année, livraison I. p. 22—37; livr. II. p. 92—113; livr. III. p. 157—169; livr. IV. p. 229—240; livr. VII. p. 391—409.

b) Raoul-Rochette, Courtes observations sur les tombeaux des rois à Jerusalem, a. a. O.

viel Wahrscheinlichkeit, stimmt aber auch mit dem Gebrauche des alten Morgenlandes vollkommen überein a).

Ein anderer Akademiker, Etienne Quatremère, derselbe, der die Reiseberichte des Hrn. F. de Saulcy über das Todte-Meer und Umgegend mit den untergegangenen Städten einer Kritik unterworfen hatte, beleuchtet desselben Vorlesung, worin behauptet worden war, das als Grabmal der Könige bezeichnete Monument in Jerusalem sey wirklich nichts Anderes, als was beim Josephus unter dem Namen Königsgrüfte [σπήλαια βασιλικά] vorkomme, und stellt dagegen folgende Sätze auf:

---

a) Vergl. S. 329 ff. a. a. O., wobei ich mich doch wundere, daß Raoul-Rochette, der so viele andere Schriften anführt, nicht auch des Saint-Martin (Hist. des Arsacides) gedenkt, auf den ich mich selbst im zweiten Brief, S. 67 f. in anderer Hinsicht berufen habe. — Hier trage ich deßwegen das Hierhergehörige nach; — also Saint-Martin I. S. 129 ff.: Nach Josephus [A. I. XX, 2. init. p. 767. Ddf.) hatte Helena mit ihrem Sohne Izates jüdische Sitten (τὰ Ἰουδαίων ἔθη) mit ihren nationalen vertauscht, aber nach der armenischen Sage hatte sie nach ihres Gemahls Abgaros Tod ebenfalls das Christenthum angenommen, was St.-Martin dahingestellt seyn läßt, aber dabei den Moses Choren. II, 32. anführt mit dem Zusatz: „Es scheint nach Josephus (A. I. XX, 4. p. 776.), daß die Königin Helena nach dem Tode des Izates nach Adiabene zurückkehrte, wo sie bald darauf starb; ihr Sohn, der König Monobazes, ließ ihre Gebeine sammt denen des Izates nach Jerusalem bringen, wo sie in einem herrlichen Grabmal, welches Helena während ihres Aufenthalts daselbst hatte errichten lassen, bestattet wurden. Dieses Mausoleum war drei Stadien von der Stadt entfernt gelegen. Pausanias (VIII, 16, 3. p. 80. ed. Schub. et Walz.) gedenkt desselben und vergleicht es mit dem Mausoleum der Artemisia in Karien, mit der Bemerkung: dieß seyen die zwei schönsten Denkmale der Art, die er jemals gesehen. Das erstere war noch zur Zeit des Eusebius (Hist. eccles. II, 12.) und des Hieronymus (Epist. 27.), die es erwähnen, vorhanden.

1) der Geschichtschreiber Josephus verdiene in der alten Geschichte kein Vertrauen, als insoweit er sich auf die heiligen Schriften stütze;

2) die Königsgräber seyen in den Felsen des Berges Sion eingehauen, welcher allein, und nicht die Stadt Jerusalem überhaupt, die Stadt David's genannt worden sey [a]);

3) Josephus nenne die wirklichen Königsgräber nicht *μνημεῖα*, sondern *σπήλαια βασιλικά* [b]), und jenes Monument verrathe in allen Stücken seinen griechischen Styl und keineswegs die rohe Arbeit, wie sie zu David's Zeiten gewesen, wo alle bildenden Künste bei den Hebräern noch in der Kindheit lagen [?];

4) die Erzählung des Josephus (A. I. VII, 15. p. 281. Ddf.) von den großen Geldsummen, welche Salomon in David's Grabe niedergelegt habe, widerspreche allen andern Zeugnissen, leide an innerer Unwahrscheinlichkeit, widerstreite dem Geist der Propheten, unter denen Jesajas (5, 8.) ausdrücklich gegen Luxus der Gräber eifere; endlich seyen die

---

a) Sion (*Σιών*) wird von Josephus merkwürdigerweise selbst nicht genannt, wohl aber 1 Chron. 11, 5. 7., im N. T. auch metonymisch von der ganzen Stadt Jerusalem, seinen Einwohnern, von der ganzen jüdischen Nation, und endlich metapherisch vom neuen Jerusalem. — Ob wegen dieser Verherrlichung im N. T. der Jude Josephus den Namen absichtlich unterdrückt habe, wie Ott (Animadverss. in Ioseph.) vermuthet, lasse ich dahingestellt seyn. Ueber die Oertlichkeiten gibt schon Reland, Palaestina III. p. 846. Auskunft.

b) De B. Iud. V, 4, 2. p. 239 Ddf. Ich setze die Hauptworte dieser Stelle, auf welche sich auch Hr. de Saulcy beruft, selbst hierher. Bei Beschreibung der dritten Mauer zu Jerusalem heißt es u. A.: *ἔπειτα καθῆκον ἀντικρὺ τῶν Ἑλένης μνημείων (Ἀδιαβηνὴ βασιλὶς ἦν αὕτη, Ἰζάτου βασιλέως μήτηρ) καὶ διὰ σπηλαίων βασιλικῶν μηκυνόμενον ἐκάμπτετο κτλ.*

Geldsummen [?] und Schätze, die Herodes der Große aus den Königsgräbern genommen haben solle, erst von den Hasmonäern, welche durch ihre Siege große Reichthümer erobert hätten, darin niedergelegt worden *);

5) jenes in fein griechischem Geschmack ausgearbeitete Monument außerhalb Jerusalem, heutzutage als die Königsgräber bezeichnet, sey nicht das Mausoleum der Königin von Adiabene Helena, was dem Texte des Josephus widerspreche, sondern das Grabmal Herodes des Großen, dieses reichen und prachtliebenden Königs, der den neuen Tempel und so viele Paläste und Bauwerke aller Art in und außerhalb Jerusalem aufgeführt habe.

So weit E. Quatremère. — Man wird erwarten, daß die Antwort darauf nicht ausgeblieben, wie es denn in dieser ganzen Streitsache an Repliken und Dupliken nicht gemangelt hat. —

Ich trage hier nur noch die neuesten Erwiederungen.

---

*) Dagegen bemerkt doch Josephus selbst und an derselben Stelle, David habe einen so großen Reichthum besessen, wie kein anderer König der Juden und übrigen Völker; auch wird der großen Eroberungen gedacht, die David in Syrien und angränzenden Ländern gemacht, und der großen Jahrestribute, die er und nach ihm Salomon von daher gezogen [vergl. Alexandri Polyhist. Fragmm. no. 18. Vol. III. p. 225. ed. C. Müller.], worauf auch Niebuhr, Röm. Gesch. III. S. 18. 2. Ausg. aufmerksam macht. Was die Kleinodien und Gelder, die Johannes Hyrkan und Herodes aus David's Grab genommen, betrifft, so ist bei letzterem, wie ausdrücklich bemerkt wird, von Geldsummen gar nicht die Rede [siehe oben und daselbst Joseph. A. I. XIII, 8, 4., vergl. XVI, 7, 1.]. — Uebrigens sind jene Gräberplünderungen schon früher bezweifelt worden, s. Mart. Geier, de luctu Ebraeor. VI, 16. p. 151 sq.; Fr. Münter über das davidische Familienbegräbniß, in dessen antiquar. Abhandll. S. 67., und neuerlich Jost, mit Zustimmung von Gless, in Pauly's Real-Encyklop. IV. S. 1328.

nach, die Hr. F. de Saulcy auf die courtes observations von Raoul-Rochette (siehe oben) gegeben, weil sie den Schluß bilden, und weil ihr Verfasser, Zögling der polytechnischen Schule, der sich in der Architektur praktisch versucht, mit den alten und neuern Schriftstellern in der Hand jene Oertlichkeit in Jerusalem und der Umgegend selbst genau betrachtet hat a).

Ich muß mich hier auf das Ergebniß seiner Untersuchungen an Ort und Stelle, verbunden mit den Zeugnissen der Schriftsteller, beschränken: Josephus unterscheidet in einer und derselben Stelle, als völlig verschieden und durch eine lange Reihe der Umfangsmauer getrennt, das Grabmal der adiabenischen Königin Helena [nebst einigen Familiengliedern] und die Grabeshöhlen der Könige b), welche ganz gewiß die Q'bour-el-Molouk sind, und es ist daher unmöglich, noch heutzutage diese zwei Denkmäler zu identificiren, die vollkommen an ihrem Platze sind im Verhältniß der Mauer des Agrippa, welche letztere man an allen Stellen Schritt vor Schritt verfolgen kann. Wenn man übrigens den [obigen] Bericht des Pausanias über das Grabmal der Helena buchstäblich nehmen muß c), so stimmen die steinernen Thüren, die in die Felsenmasse eingehauen sind, durchaus nicht mit den Q'bour-el-Molouk überein, da die steinernen Porten dieser Grabeshöhle von einer ganz andern Steinart sind, als die Felsmasse, in welche ausgehauen worden.

---

a) Réponse aux courtes observations sur les tombeaux des rois à Jerusalem, mémoire de M. Raoul-Rochette par F. de Saulcy, in der Revue d'archéologie, 15 octobr. 1852. p. 405 ss.

b) De bello Iud. V, 4, 2. [p. 239. Ddf., vergl. oben, wo ich die Hauptworte im Original mitgetheilt habe].

c) Einen Irrthum ausgenommen, die Nationalität dieser Königin betreffend, wovon kürzlich im Verfolg.

Hierbei bemerkt Hr. de Saulcy, daß er diesen Gräbern der Könige und vielleicht David's selbst einen Sarkophag-Deckel entnommen habe (jetzt unter den assyrischen Denkmälern des Louvre befindlich), und macht gegen Raoul-Rochette geltend, daß die reichen Verzierungen dieses Deckels, das Blätterwerk, die Palmen und Weintrauben, sich an die Sculpturen der Griechen und Römer unmittelbar nicht anreihen, sondern rein nationales Gepräge verrathen, und daß kein einziges Merkmal der Annahme widerstreite, diese Sarkophage mit ihren Deckeln und Ornamenten seyen mit den Grabgewölben der Könige von Juda selbst gleichzeitig [welche Resultate denen des Herrn E. Quatremère, wie wir sie oben mitgetheilt, schnurstracks entgegenstehen].

Das Grabmal der Helena, wird darauf bemerkt, habe zuerst der deutsche Orientalist Schulz entdeckt [a]) und hinzugefügt, er selbst (de Saulcy) habe zuerst die Entdeckung gemacht, daß das auf dem Oelberg in einem Gewölbe befindliche Grabmal, welches die Juden von Jerusalem für das der Prophetin Khudah ausgaben, einer gewissen Dometilla angehöre, folgende Worte zur Aufschrift habe: Tharsi Dometilla: oudis athanatos [*Θάρσει — οὐδεὶς ἀθάνατος*], und aus den ersten Zeiten des Christenthums herstamme. [Das Letztere betreffend, so lautet doch diese auf jüdischem Grund und Boden entdeckte griechische Grabschrift einer Frau römischen Namens nicht eben christlich].

a) Also schon im Jahr 1827, denn im August 1826 sah ich noch diesen meinen hessischen Landsmann kurz vor seiner orientalischen Reise, auf der er so bald und so traurig enden sollte, bei Abel-Remusat, der ihm mit so manchen andern Notabeln der morgenländischen Wissenschaft im Anfang des nächsten Jahrzehends nachfolgte, — im besten Mannesalter, worin auch Eugène Burnouf im kaum abgelaufenen Jahre aus dem Leben abgerufen worden.

Wenn nun ein deutscher Forscher im Morgenlande, der, ungleich vielen andern negirenden und destruirenden Philologen, durch positive großartige Auffassung des Alterthums den Wissenschaften wesentliche Dienste leistet, in seinem neuesten Werke a) sagt: „In den Gartenvorstädten der Stadt Rhodus fesselte besonders ein großes Grabmal, welches, einzig in seiner Art, auf griechischem Boden an die sogenannten Gräber der Könige und Propheten bei Jerusalem erinnert" — so könnte ich davon Anlaß nehmen, mancherlei Parallelen zu ziehen zwischen Todtenmalen und Todtenfeiern der Hebräer und übrigen Asiaten, der Aegyptier und anderer heidnischen Völker, insbesondere auch der Griechen; da ich mich aber hier nur auf das einlassen kann, was von der Bibel und von Josephus bezeugt ist, so will ich jetzt nur noch beispielsweise an die attische Todtenfeier, die Nemeseen (*τὰ Νεμέσεια*), erinnern (woran ohnehin jener Anruf an Dometilla mahnt), deren Symbole und Personificationen im Fluche des Paradieses viel früher einen einfachen wörtlichen Ausdruck gefunden, wie ich hoffe, an einem andern Ort genügend erwiesen zu haben b).

---

a) Reisen nach Kos, Halikarnassos, Rhodos und der Insel Cypern von Ludwig Roß, Halle 1852. S. 78., womit man jetzt vergleiche: Numismatique et inscriptions Cypriotes, par H. de Luynes, Paris 1852. fol., welcher edle Herzog seine großen Mittel und ausgezeichneten Talente rühmlichst auf die Förderung der Alterthumskunde verwendet; und über die Grabinschriften von Kition [*Κίτιον*, Joseph. A. I. I, 6, 1. p. 15. Ddf.]. H. Ewald, in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes IV. S. 418.; vergl. desselben Entzifferung der neupunischen Inschriften, in den götting. gel. Anzeig. 1852. Nr. 174. S. 1725.

b) 1 Mos. 3, 14. 19.; Ioseph. A. I. I, 1, 4. p. 6. fin. ed. Dindf.; vergl. Symbolik II. S. 463. und III. S. 513—517. dritter Ausg., woraus ich nur die Schlußworte hierher setze: „Der Erdwurm, die Schlange, am Erdboden kriechend und Erde fressend, und der Mensch, der die Erde aufreißen, von der Erde sich näh-

Doch hier gebührt es sich, auf den Schluß zu denken. — Ich kehre daher vom Anfange der jüdischen Archäologie zu deren letzten Büchern zurück a) und knüpfe an die Angabe vom Grabmal der jüdischen oder christlichen Königin Helena die gleich darauf folgenden einer andern vornehmen Proselytin, woran sich sodann zuletzt einige spätere Erscheinungen ähnlicher Art aus dem Kreise fürstlicher Personen anschließen werden.

Nachdem Josephus (A. I. XVIII, 3, 4. pag. 700.) eine schändliche Geschichte, die dem Kaiser Tiberius zur Zerstörung des Isis-Tempels und zur Bestrafung seiner Prie-

---

ren, und was er ist, wieder werden soll: Erde zu Erde." — Jetzt verweise ich noch auf Chr. Walz, de Nemesi Graecorum, Tubing. 1852, wo der Ursprung dieser alt-asiatischen Naturgöttin und Weltbeherrscherin wohl nachgewiesen ist; vergl. meinen Bericht darüber in den münchner Gel.-Anzeig. 1852. Nr. 10., besonders S. 94 f. — Endlich mache ich nochmals auf die jüngst aufgefundene Schrift des Bischofs Hippolytus (vergl. den Schluß meines zweiten Briefes) aufmerksam, worin ein pindarisches Fragment über Ursprung und erste Schicksale des Menschengeschlechts aufbewahrt ist (neulich mitgetheilt und besprochen von L. Preller in Schneidewin's Philologus VII, 1. p. 1–60.).

a) Wo ich zu meinem zweiten Briefe (S. 60 ff.) nachträglich nur noch einige Stellen kürzlich berühren will, nämlich A. I. XVII, 13. 5. XVIII, 1, 1. p. 691—693. Ddf. vergl. de B. Iud. II, 8, 1. p. 95. und Ev. Luk. 2, 2., von der Sendung des Quirinus als Präses nach Syrien unter Augustus, von dem Census in Syrien und in Palästina und vom Pontius Pilatus als Procurator dieses letzteren Landes, und von dessen Verhältnissen und Verrichtungen, — bloß um an die Erläuterungen zu erinnern, die diese wichtigen Berichte neuerlich erhalten haben: 1) von Dirksen im Lexicon manuale font. iur. civil. Rom. p. 767 sq.; 2) von Chr. Petersen im rhein. Mus. für Philol. VIII, 2. S. 178 ff.; 3) von Joh. v. Gumpach im Hülfsbuch der rechnenden Chronologie, Heidelb. 1853. S. 90 ff.

ster in Rom Anlaß gegeben, umständlich erzahlt hat [a]), berichtet er ebenso ohne Rückhalt im zunächst folgenden Abschnitt (S. 701.), wie vier verschmitzte Juden und deren Vorsteher eine vornehme, zum Judenthum übergetretene Römerin, Fulvia [b]), Gemahlin eines Freundes des Tiberius, Saturninus, diese ihre Schülerin überredet hatten, ihnen Gold und Purpur für den Tempel in Jerusalem zu übergeben, wie sie dieses Geschenk aber abgeredetermaßen ganz und gar zu ihrem eigenen Vortheil verwendet, wie darauf der Kaiser Befehl gegeben, alle Juden aus Rom zu verbannen, wie sodann durch Senatsbeschluß 4000 derselben als Militaircolonie nach Sardinien verpflanzt, die Mehrzahl jedoch, welche Kriegsdienste mit ihrem Gesetze unvereinbar fanden, Strafen unterworfen worden seyen.

Wie sehr damals und viel später noch besonders das weibliche Geschlecht unter den Heiden der mosaischen Religion zugeneigt war, davon liefert unser Geschichtschreiber im andern Werk aus Nero's Regierungszeit ein noch auffallenderes Beispiel. — Er erzählt nämlich (de B. Iud. 2, 20. p. 235.), wie in den damaligen Wechselfällen des Krie-

---

a) Vergl. Sueton. in Tiberio, cap. 36. und die Ausführungen bei Bynkershoek, de cultu religionis peregrinae apud veteres Romanos. Opuscc. I. p. 240 sqq. und Böttiger's Sabina, S. 206 und 283 f. zweiter Ausg. im Abschnitte: „Isisd'enst in Rom".

b) *Φουλβίαν, τῶν ἐν ἀξιώματι γυναικῶν, καὶ νομίμοις προσεληλυθυῖαν τοῖς Ἰουδαϊκοῖς*, — also eine aufrichtig dem mosaischen Gesetz ergebene römische Matrone, die ganz im Gegensatze mancher anderer, die Juvenal (VI. 488.) als die „Isiacae sacraria lenae" besuchenden schildert, dem reinen Heiligthume des Jehovah ein reiches Opfer darbringen wollte. — Man wird aber auch die sittliche Entrüstung in den Ausdrücken, womit Josephus jene Betrüger zeichnet, und somit seine ganz objective Darstellung dieser Frevelthat von Landsleuten nicht verkennen.

ges die Damascener, als sie eine Niederlage der Römer vernommen, den Anschlag gefaßt, alle unter ihnen wohnenden Juden zu ermorden, dabei aber ihre eigenen Frauen gefürchtet, weil diese sämmtlich, wenige ausgenommen, dem jüdischen Gottesdienste sich insgeheim unterworfen hätten a), und erst als ein günstiger Umstand eingetreten, die im Gymnasium zusammengedrängten Juden, 10000 an der Zahl, in Einer Stunde ohne Scheu umgebracht hätten.

Daß auch in anderen Gegenden Syriens eine große Anzahl der Bewohner den hebräischen Glauben bekannte, und zwar von Alters her, ergibt sich aus dem Zeugniß des Josephus im Hauptwerk (Antiqq. Iud. VIII, 6, 1. p. 300. Ddf.), wo er berichtet, der König Salomon habe an der syrischen Grenze, in der Wüste, eine Tagereise vom Euphrat, zwei von Ober-Syrien und sechs von Babylon, eine Landstrecke erobert und darauf eine Stadt gebaut und befestigt, Thadamora, wie sie noch zu seiner Zeit bei den Syrern genannt werde, wogegen die Griechen sie Palmyra nennen b).

---

a) *ἐδεδοίκεσαν δὲ τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ἁπάσας πλὴν ὀλίγων ὑπηγμένας τῇ Ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ.* Diese letzteren Worte lauten in der lateinischen Version: „religioni Iudaicae addictas", und bei Cotta: „der jüdischen Religion ergeben waren", da doch des Josephus Ausdruck selbst und das unmittelbar Folgende: *διὸ μέγιστος αὐτοῖς ἀγὼν ἐγένετο λαθεῖν ἐκείνας,* „weßwegen sie in der größesten Unruhe waren, jenen ihren Anschlag zu verbergen", deutlich zu erkennen gibt, daß diese Frauen ihren jüdischen Cult möglichst im Stillen übten, die Männer aber aus Furcht oder ihres Vortheils wegen ihren heidnischen bisher für sich ausgeübt, jetzt aber großentheils wohl deßwegen an den Juden Rache nehmen wollten.

b) *Θαδάμορα — Πάλμυραν.* Später ward sie *Ἀδριανόπολις* genannt, weil der Kaiser Hadrian sie wieder hergestellt hatte

Da diese große befestigte Stadt das Emporium für den großen östlichen Karavanenhandel und die Hauptniederlage der großen Tribute, die den jüdischen Königen aus Syrien und den Nachbarländern zuströmten, wie oben bei ihren Gräbern bemerkt worden, bildete, so konnte sie und ihre ganze Umgegend natürlich nur jüdischen und dazu noch bewaffneten Einwohnern anvertraut werden, und daß dieser Theil der Bevölkerung neben Arabern, Saracenen und anderen Nationen bis in die spätesten Zeiten sich dort erhalten hat, dafür sprechen fortlaufende Zeugnisse der Geschichtschreiber.

Unter diesen Umständen wird es mir vergönnt seyn, zwischen der von Josephus (s. oben) erwähnten Assyrerin und Königin von Adiabene, Helena, und der Syrerin Zenobia, die im dritten Jahrhundert (i. J. 267) nach ihres Gemahls, Odenathus, Tode den Thron von Palmyra bestiegen a), eine Parallele zu ziehen und als wahrschein-

---

(siehe Uranios im zweiten Buch der arabischen Geschichten beim Steph. Byz. in Πάλμυρα und jetzt Uranii Fragmenta bei Karl Müller, Bd. IV. S. 524.), der es aber nur φρούριον, Castell, nennt; denn weil dieser Kaiser seines Reiches Grenzen bis diesseits des Euphrat zurückgezogen hatte, so konnte er sich auf einen befestigten Militairposten beschränken. — Zu mehr als salomonischer Herrlichkeit erhob sich dieser Ort erst wieder unter den Odenathen, deren Dynastie ich nach neu gewonnenen Quellen in einer gleich anzuführenden Schrift genealogisch zu ordnen versucht habe.

a) Der Kürze wegen berühre ich nur die neuesten Untersuchungen und fasse sie in dieser Anmerkung zusammen. — Also über Abgaros und seine Familie vergl. man meinen zweiten Brief (S. 62 f.) und füge jetzt noch hinzu: acta Apostolorum apocrypha, ed. C. Tischendorf, und daselbst Nr. 12.: Acta Thaddaei. Ueber Helena s. Pausan. VIII, 16, 5. pag. 80. ed. Schub. et Walz., der sie aber für eine in Palästina geborne Jüdin irrig ausgibt; sie war Proselytin; vergl. Ioseph. de B. Iud. V, 4, 2. p. 239. Ddf. Ueber Zenobia s. meine Ab-

lichstes Ergebniß anzunehmen, daß beide hochberühmte Fürstinnen Jüdinnen gewesen, beide aber auch als Christinnen bezeichnet werden.

Daß aber der Zenobia Zeitgenossin, die römische Kaiserin Cornelia Salonina, wirklich Christin gewesen, wenigstens im Stillen, ist erst kürzlich fast bis zur Gewißheit erhoben worden, und darum mag zum Schluß auch noch von dieser merkwürdigen Frau kürzlich gehandelt werden, zumal da hier ein sprechendes Beispiel vorliegt, wie fruchtbar die alte Münzkunde auch für die ältere Kirchengeschichte werden kann. Zu diesem Zwecke gebe ich über sie und ihren Gemahl, den Kaiser Gallienus, in der Anmerkung *) einige er-

---

handlung: „Zur Kritik der römischen Kaisergeschichte", Deutsche Schriften, Abth. IV. S. 75 ff. Daß sie jüdische Proselytin gewesen, bezeugen ausdrücklich Photius Cod. 265. p. 1470. und Athanasius ad solitar. vitam agent. p. 857.; vergl. Cless in dem ungemein fleißig gearbeiteten Artikel: Zenobia (Ζηνοβία) in Pauly's Real-Encyklop. VI, 3. S. 2857. Die Sagen von ihrem Christenthum s. bei Mosheim, Hist. Christ. secul. III. p. 706. und Abulphar. p. 81. vers. Pock. — In unseren Tagen hat endlich sogar eine britische Protestantin das Andenken an Zenobia erneuert, denn Lady Esther Stanhope ist von den Bewohnern der syrischen Wüste wegen ihrer Großmuth und ganz orientalischen Haltung wirklich mit dem Titel einer Königin von Thadmor beehrt worden.

*) Eine gründliche Apologie dieses so sehr verrufenen Kaisers lieferte vor Jahren schon ein holländischer Philolog, und ich selbst konnte aus neu gewonnenen historischen Fragmenten bedeutende Beiträge dazu nachliefern; s. Dav. Iacobi a Lennep. disputatio pro imperatore Gallieno. Amstelaed. 1818, und Fr. Creuzer's deutsche Schriften, Abth. IV. Leipzig und Darmstadt 1836. II. S. 75—144: „Gallienus und Salonina; zur Kritik der römischen Kaisergeschichte", woraus ich die Eingangsworte des zweiten Abschnitts (S. 93.) hier beifüge: „Die Apologie der Kaiserin wird uns weniger Mühe machen; vielmehr wird es sich ohne weitläuftige Beweisführung bald herausstellen,

läuternde Sätze und gehe sogleich zur Beleuchtung der Religiosität dieses kaiserlichen Ehepaars über.

Jenes politisch-fanatische Pantheismus, wozu Hadrian das Signal gegeben, hatte mit dem Anfang des dritten Jahrhunderts selbst die jüdischen und christlichen Culte in seine Kreise gezogen, da ja der Kaiser Severus Alexander und seine Mutter, Julia Mammäa, dem Moses, Orpheus und Christus gottesdienstliche Ehren erwiesen, weßhalb auch diese Kaiserin von berühmten Kirchenvätern für eine Christin gehalten ward. In diese Fußtapfen traten nun ganz und gar in der Mitte desselben Zeitraums Gallienus und Salonina. Dieses Kaiserpaar huldigte, wie keines zuvor und nachher, auf seinen Münzen allen Gottheiten des römischen Reichs mit einer Alles umfassenden Idololatrie a). Jedoch trat daneben der Platonismus in den Vordergrund, aber natürlich in dem Geiste des Jahrhunderts, in welchem Ammonius Sakkas, Plotin und Porphyrius dieses System vertraten. Der erstere war selbst Christ gewesen; die letzteren hatten sich einige Lehren des Christenthums angeeignet, und unter dem entschiedensten Einfluß, den Plotinus auf

daß Publia Licinia Julia Cornelia Salonina eine der würdigsten Personen gewesen, die jemals auf dem Kaiserthrone der Römer gesessen." — Ueber die Frage, ob sie eine Deutsche gewesen, welches der gelehrte und hochverdiente Staatsmann H. C. E. von Gagern in seiner Nationalgeschichte der Deutschen, Abschnitt IX. Note 37—44. zu erhärten gesucht, hatte sich zwischen uns eine Controverse erhoben (s. meine Schrift: Gall. u. Salonina, S. 137 ff.), die jedoch sein Wohlwollen gegen mich keinen Augenblick gestört, wie denn dieser wahre Patron der Gelehrten, der jüngst von uns geschieden, mich noch mit seiner letzten Schrift: Civilisation. Leipzig 1850, freundlichst beehrt hat.

a) Eckhel, D. N. V. Tom. VII. p. 448.; vergl. meine Abhandlung „Gall. und Salonina", S. 112 ff.

das kaiserliche Ehepaar und seinen Hof ausübte, genossen die Christen unter dieser Regierung allenthalben Schutz, wie denn schon im J. 259 nach Christo der Kaiser denselben freie Ausübung ihrer Religion und andere wesentliche Begünstigungen durch ein förmliches Edict zugestanden hatte a).

Daß aber Salonina wirklich eine Christin gewesen, oder nach ihrem Tod wenigstens dafür gehalten worden, hat erst neulich ein um die Archäologie hochverdienter Akademiker aus der Aufschrift mehrerer Münzen unwidersprechlich erwiesen b). Er zeigt, daß die auf einigen Bronzen der Salonina vorkommende Aufschrift: Augusta in pace c), beweise, diese nach dem Tode dieser Kaiserin geprägte Erzmünze sey ein Unterpfand, daß dieselbe, gleich andern hohen Personen ihres Geschlechts, der Julia Mammäa, Ottacilia Severa, der heiligen Tryphonia u. A., eine Christin gewesen sey, indem diese Formel durchaus nur auf christlichen Denkmälern in diesem Sinne vorkomme und zum öfteren mit dem Monogramm Christi verbunden sey, ebenso wie die griechische Aufschrift: *ἐν εἰρήνῃ* d).

---

a) S. Ullmann in diesen theol. Studien u. Kritik. 1832. S. 376 ff., vergl. meine angeführte Abhandlung, S. 113—136.

b) Mémoire sur l'impératrice Salonine, par J. de Witte. Bruxelles, par M. Hayes, imprimeur de l'academie royale 1852. gr. 4. mit Inschriften und Münzabdrücken, worin auf meine Annotationes in Porphyrii vitam Plotini mehrmals zustimmend verwiesen wird, aber nicht auf die deutsche Schrift über Gallienus und Salonina, die dem Verfasser unbekannt geblieben.

c) Die man theils als eine satirische Anspielung auf ihren Gemahl, den Kaiser Gallienus, theils auf andere Weise ausgebeutet hatte (s. Gibbon, Chap. X. p. 195. not. 155. Eckhel, D. N. V. Tom. VII. p. 419., und vergl. meine Abhandlung, S. 104 f.

d) Wofür denn auch mehrere Bibelstellen, namentlich B. d. Weish. Kap. 3. beigebracht werden. Auch wird (S. 48.) die andere Grabinschrift-Formel: Sub ascia dedicavit, worüber so

Somit schließe ich diese kleine Gallerie von Personalien und scheide von dem jüdischen Geschichtschreiber, der, um auf den Anfang dieses Briefes zurückzublicken, zwar nicht auf dem Standpunct der allgemeinen Culturgeschichte steht, aber doch zu derselben wichtige Beiträge liefert.

---

außerordentlich viele Deutungen versucht worden (vergl. zunächst Zell im Handbuche der römischen Epigraphik II. S. 183 f.), so wie die dem Kreuze sich manchmal nähernde Figur eines kleinen Hammers, aciscalus, der den Römern Heil, Gesundheit bedeutete, und den Aringhi (Roma subterr. II. p. 110.) zwischen zwei Kinder-Gräbern fand, ohne ihn deuten zu können, zu den geheimen Zeichen und Sprüchen der Christen gehören, wodurch sie sich einander kenntlich machen, ihren Todten aber den Segenswunsch des ewigen Heils mitgeben wollten.

# Gedanken und Bemerkungen.

## 1.

# Eine historische Erinnerung in Betreff der freien Privatbeichte.

Von

D. C. Ullmann.

Herr Oberhofprediger D. Ackermann zu Meiningen hat vor Kurzem (Hamburg u. Gotha, bei Fr. u. Andr. Perthes, 1853) eine kleine Schrift über „die Beichte, besonders die Privatbeichte" erscheinen lassen. Die Veranlassung dazu gab ein über denselben Gegenstand auf dem bremer Kirchentag von ihm gehaltener Vortrag. Doch ist das in der angeführten Schrift Mitgetheilte nicht etwa nur Wiederholung jenes Vortrags, der ihm selbst jetzt nicht mehr genügte, sondern es ist eine ganz neue Arbeit. Jeder Freund der evangelischen Kirche, selbst wenn er schließlich den praktischen Ergebnissen des Herrn D. Ackermann nicht zustimmen sollte, wird dieses Büchlein — es umfaßt 121 Seiten in Duodez — mit lebhaftester Theilnahme lesen. Die darin niedergelegten Gedanken ruhen auf schriftmäßigem Grunde, schließen sich überall an geschichtlich Gegebenes an und sind aus einer warm evangelischen, gesund protestantischen Gesinnung hervorgegangen. Die Darstellung ist in hohem Grade lebendig, frisch und anregend, durchaus geeignet, vorhandene Vorurtheile zu zerstreuen und eindringlich zu belehren. Wir sprechen dem verehrten Verfasser unsern aufrichtigen Dank für seine kräftige Rede aus; aber indem

wir dieß thun, möchten wir es doch unsererseits nicht bei dem kahlen Worte bewenden lassen, sondern einen, wenn auch sehr bescheidenen, Beitrag zu dem von ihm behandelten Gegenstande liefern.

Der Verfasser würdigt die Beichte, oder vielmehr das Beichten, das Bekennen der Sünde, wesentlich als eine echt sittliche That, als eine That des Gewissens, welche aus dem innersten Wesen des christlichen Lebens, insofern es durch die Erlösung von der Sünde frei wird und sich von ihr lossagt, mit Nothwendigkeit hervorgeht, aber auch der Natur der Sache nach mit voller Freiheit hervorgehen soll a). „Von innen nach außen!" sagt er, „das ist der Weg zum Heil! So gewiß es von gesunder Kräftigkeit im Körperleben zeugt, wenn das Böse nach außen tritt, so gewiß zeugt es auch von gesunder und kräftiger Sittlichkeit des Inneren, wenn das Innere das Böse äußert, unverhohlen äußert. Nun erst ist Hoffnung da; nun erst hat die Hoffnung auf Besserung festen Grund b)." — „Wer seine Sünde verheimlicht, den bringt sie um, sie macht seine Seele zu einem Grab; wer seine Sünde bekennt, der lebt innerlich auf und wird von ihr frei c)."

Als die entsprechenden Formen zur Verwirklichung dieses christlichen Lebensactes betrachtet Ackermann ebensowohl die öffentliche Beichte als die private, jene um dem Gefühl der gemeinsamen Schuld einen Ausdruck zu geben, diese um die individuellen Bedürfnisse der belasteten Gemüther im Besondern zu befriedigen. Für die Privatbeichte aber erkennt er wieder zwei Gestalten an: das feierlichere Bekennen der Sünde vor dem verordneten Geistlichen und das vertraulichere Bekennen im Lebensverkehr, unter Gliedern der Familie, überhaupt vor Personen, denen

a) Hauptstelle S. 91 ff.
b) S. 99.
c) S. 102.

man, ohne daß sie amtlich dazu bestellt sind, in geistlichen Dingen ein volles Zutrauen schenkt. Wenn der Apostel spricht a): „Bekenne Einer dem Andern seine Sünde!" — so hat er offenbar das Letztere im Sinn. Gleicherweise hatte Luther gesagt b): „Es ist auch eine Beichte, da Einer dem Andern beichtet, und nimmt ihn allein auf einen Ort, und erzählt ihm, was seine Noth und Anliegen ist, auf daß er von ihm ein tröstlich Wort höre und sein Gewissen stille." Auf dieses völlig freie Bekennen der Sünde gegenüber von wahrhaft vertrauten christlichen Personen, die Privatbeichte im Leben, legt unser Verfasser ein besonders hohes Gewicht; die kirchliche Beichte ist ihm das Haupterweckungsmittel dazu c) und er spricht sich darüber in folgender Weise aus d): „Was hilft alles Beichten und zur Beichte Gehen in der Kirche, wenn das Beichten bloß in der Kirche geschieht, wenn das Beichten innerhalb der Kirchenmauern bleibt, wenn das Beichten im täglichen Leben fehlt? Nicht daß die Christen ihrem Prediger beichten, sondern daß die Christen ihren Mitchristen beichten, daß sie unter einander beichten, daß sie sich unter einander dessen anklagen, wodurch sie sich unter einander versündigt haben, und daß sie einander um Vergebung bitten, kurz daß sie im häuslichen und täglichen Verkehr das Wort des Apostels zur Wahrheit machen: „Bekenne Einer dem Andern seine Sünde!" — das, das ist's, was ich will, und wodurch Christen beweisen, daß sie wirklich Christen sind . . . Das bringt Würde, Schönheit, Lieblichkeit ins Leben, wenn die Brüder, wenn die Freunde, wenn die Hausgenossen einander die Hände reichen und sagen: „Ich habe gefehlt! verzeihe mir's!" — Denn wie ein solches Beichten selbst reife Frucht ist, reife Frucht einer echt christlichen Gesinnung, so schafft es

a) Jakob. 5, 16.
b) S. 38. bei Ackermann.
c) S. 109.
d) S. 106.

auch Frucht und breitet den Frieden und den Segen des Himmelreichs unter den Zusammenlebenden aus."

Solche Beichte aber, wie jede andre, der er eine Stelle in der evangelischen Kirche sichern möchte, will der verehrte Verfasser — und darin bewährt sich eben sein protestantischer Sinn — unter keiner Bedingung als Gesetz auferlegt wissen. Er verwahrt sich, in bestimmtester Unterscheidung der freien Privatbeichte von der Ohrenbeichte, gegen alles Katholizirende in diesem Stück, er verwirft aufs entschiedenste jegliches Aufzwingen a). Er will, daß die Privatbeichte jeder Art, namentlich aber auch jenes Bekennen im Lebensverkehr, welches ihm so werthvoll ist, sich nur auf freie Weise von innen heraus entwickele, aus wirklichem Herzensbedürfniß, in ungezwungenem hingebenden Vertrauen. Aus der freien Sitte soll sich die Sache erzeugen: „denn die Sitte ist die Mutter der Sittlichkeit" b).

Und hier knüpfen wir nun die geschichtliche Notiz an, die wir mittheilen wollten. Man kann mit Grund fragen: ist das, was Herr D. Ackermann ganz besonders wünscht, das Sündenbekenntniß im Leben, die freie Vertrauensbeichte, nicht schon als Sitte dagewesen? Es lag offenbar im Interesse der Beweisführung, auf diese Frage einzugehen: denn wenn ein geschichtliches Beispiel nachgewiesen werden konnte, so durfte ohne Zweifel der Schluß gezogen werden, daß, was einmal wirklich war, auch wieder möglich sey, sobald nur dieselben Bedingungen christlichen Geistes und Lebens vorhanden wären. Herr D. Ackermann, obwohl seine Schrift sonst reich genug ist an geschichtlichen Beziehungen, hat ein solches Beispiel nicht angeführt; darum wollen wir es hier, hoffentlich ihm selbst nicht unerwünscht, in aller Kürze nachholen.

Wir können mit Sicherheit voraussetzen, daß zu allen

---

a) S. besonders S. 68 ff. u. S. 117.
b) S. 107.

Zeiten, wo das Christenthum recht lebendig war, zumal in den ersten Jahrhunderten, auch das freie Sündenbekenntniß als Vertrauenssache unter christlichen Brüdern und Familiengenossen vorkam. Hierüber dürfte es jedoch schwer sein, bestimmte Nachweisungen zu geben. Dagegen finden wir die Sache auch als *ausgeprägte Sitte* bei einer ganzen *Genossenschaft*, welche am Schlusse des Mittelalters innerhalb des noch ungebrochenen Bestandes der katholischen Kirche ein Gemeinschaftsleben nach apostolischem Vorbild herzustellen strebte. Es waren die, so viele reformatorische Elemente pflegenden, *Brüder des gemeinsamen Lebens*, die wir meinen a). Diese Brüder, die bekanntlich in eigenen Häusern nach freier Regel, aber ohne Gelübde, zusammenlebten, brachten auch in ihrem täglichen Verkehr das apostolische Wort: „Bekenne Einer dem Andern seine Sünde!" — wieder in vollständige Anwendung; und zwar liegen uns darüber folgende Angaben vor.

Der Stifter der Brüdergemeinschaft war, wie man weiß, der um die christliche Volksbildung so hoch verdiente *Gerhard Groot*. Als sich dieser einst mit seinen beiden vertrauten Schülern, Johann *Binkerink* und *Florentius*, auf der Wanderung befand, sprach er zu ihnen: „Laßt uns einen jeden unser tägliches Urtheil (suffragia nostra quotidiana) aussprechen." „Hieraus entstand", sagt Thomas von Kempen, der Lebensbeschreiber Gerhard's b), „die gute Gewohnheit, daß Jeder dem Andern seine Fehler sagte, wenn er etwa bei ihm (in ipso) etwas Tadelnswerthes bemerkt hatte; dann gehorchten sie einander willig, ermahnten sich gegenseitig in freier Weise, erkannten demüthig ihre Schuld an und baten um Verzeihung; so, durch Liebe gebessert,

---

a) Eine Schilderung dieser Genossenschaft habe ich gegeben in den Reformatoren vor der Ref. Bd. 2. S. 62—201. Außerdem ist zu vergleichen: *Delprat*, die Brüderschaft des gem. Lebens, aus dem Holländischen von *Mohnike*, Leipzig 1840.

b) Vita Gerhardi 12, 2.

begaben sie sich zu Ruhe." Auf die so entstandene Gewohnheit wird sodann von Thomas in einer andern Lebensbeschreibung, in der des Florentius, angespielt. Thomas erzählt a), wie Florentius in einer seiner Ansprachen (Collationen) kräftig zur täglichen Besserung und zum Kampf wider die Versuchungen ermahnt habe, und fährt dann fort: „Es ist auch nützlich, einem zuverlässigen und im Wege Gottes erfahrenen Bruder (fratri discreto et in via Dei experto) seine inneren Kämpfe und Verwickelungen zu offenbaren, und nicht auf dem eigenen Sinne zu bestehen, sondern vielmehr einem Andern zu vertrauen, demüthig seinen Rath anzunehmen und ihm als Leiter zu folgen: denn dieß ist eine große Erleichterung für Neubekehrte und ein gutes Zeichen des geistlichen Fortschrittes." Die erste Stelle deutet mehr darauf hin, daß dem Sündigenden seine Fehler von einem vertrauten Bruder wohlmeinend vorgehalten werden sollten; die zweite darauf, daß es heilsam sey, wenn der Sündigende selbst seinen inneren Zustand einem zuverlässigen Freunde darlege. Beide Stellen, so scheint es uns, ergänzen sich gegenseitig und geben das Bild eines christlich freien Verkehrs im täglichen Leben, vermöge dessen die Brüder in gegenseitigem Bekenntniß und liebevoller Ermahnung sich geistlich und sittlich zu fördern bemüht waren. Daß aber ein solcher Verkehr unter den Genossen des gemeinsamen Lebens stattfand und daß darauf ein ganz besonders hoher Werth gelegt wurde, geht aus einer auf uns gekommenen alten Unterweisung für die Brüder hervor. Hier finden sich unter Anderm die merkwürdigen Worte b): „Einander seine Mängel vor das Auge bringen, ist das Kennzeichen und die Wohlfahrt der Genossenschaft der Brüder des gemeinsamen Lebens." Und hierzu wird, nachdem er-

a) Vita Florentii 23, 2.

b) S. die angef. Schrift von Delprat in der Uebersetzung von Mohnike, S. 162.

wähnt ist, wie die Klosterleute scharfe Disciplin und schwere Pönen für Vergehungen hätten, weiter hinzugefügt: „Wir aber haben nichts als ein Tittlein, das ist die Vermahnung. Darum müssen wir recht treu darin seyn. Wenn die Vermahnung bei uns vergeht, so wird auch unser Staat vergehen.“

Diese Sitte gegenseitigen Bekennens und Ermahnens war nun zunächst unter den Brüdern selbst herrschend; aber die Hauptaufgabe für die Thätigkeit dieser praktisch christlichen Männer war die religiöse Bearbeitung des Volkes, und so theilten sich ihre Gewohnheiten zugleich weiteren Kreisen mit. Wir können daher mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß auch zwischen den Brüdern und solchen Laien, die mit ihnen in Verbindung standen, vielfache Gespräche über innere Zustände, vertrauensvolle Mittheilungen von der einen Seite und Ermahnungen von der andern vorkamen. Dieß diente einerseits zur religiösen und sittlichen Förderung, konnte aber auch andererseits dazu führen, dem vorgeschriebenen kirchlichen Bekenntniß der Ohrenbeichte Abbruch zu thun. Doch sehen wir eine directe Polemik gegen dieses eingreifende hierarchische Institut bei den Brüdern zunächst noch nicht hervortreten. Erst später bei einem Zögling der Genossenschaft, welcher sich von deren Grundlagen aus selbständig entwickelte, bei Johann Wessel, kommt auch bestimmte Polemik zum Vorschein a).

So hätten wir hier die Sitte des aus unmittelbarem Bedürfniß hervorgegangenen freien Sündenbekenntnisses im täglichen Lebensverkehr geschichtlich verwirklicht; und wenn es ein bewährter Erfahrungssatz ist, daß Worte eine belehrende, Beispiele aber eine gewinnende und bestimmende Kraft haben, so mag dieß auch bei diesem Beispiel um so mehr der Fall seyn, als es eine in der That von warm evangelischem Geiste durchdrungene Gemeinschaft ist, innerhalb deren

a) Reformatoren v. d. Ref. Bd. 2. S. 598—600.

die Sache uns entgegentritt. Aber wir dürfen dabei auch einen Punct nicht übersehen: es war eine engere, an und für sich vertraulichere Gemeinschaft, ähnlich der der Brüdergemeinde, welche uns dieses Schauspiel darbietet. Von ihr aus kann nicht so unmittelbar eine Anwendung auf die Kirche gemacht werden. Auch ist nicht zu leugnen, daß die Sache ihre inneren Gefahren hat: es gibt a) Personen, denen das Bekenntniß der Sünde und Sündhaftigkeit nur allzu leicht auf den Lippen schwebt, es kann daraus bei Manchen eine Methode und Manier werden. Daraus folgt freilich nicht die Verwerflichkeit eines solchen freien Sündenbekenntnisses an sich; vielmehr ist, wenn es, wie nicht zu leugnen, dem apostolischen Wort und der christlichen Idee entspricht, darnach zu trachten, daß es sich in der That verwirkliche; wohl aber folgt daraus, daß dieses Streben von tiefem Ernst, von großer Weisheit und vom Geiste sittlicher Keuschheit geleitet seyn muß.

---

a) Was auch Ackermann nicht übersieht, S. 103.

## 2.

# Das Abendmahl der reformirten Kirche a) in seiner Beziehung zu dem der lutherischen Kirche,

in Thesen dargestellt

von

Joh. Petr. Kindler,
Pfarrer der reformirten Gemeinde in Nürnberg.

---

I. Den Verdächtigungen der reformirten Abendmahlslehre wird entgegentreten:

1. Es beruht auf Unkenntniß des Lehrbegriffs der reformirten Kirche vom heil. Abendmahl, wenn ihr zur Last gelegt wird, daß sie die Einsetzungsworte aus der Vernunft (rationalistisch) auslege;
2. oder daß ihre Lehre, in sich gekünstelt, durch die künstlichsten Wendungen die einfältige Beugung unter das klare göttliche Wort umgehe,
3. oder den Sinn der Einsetzungsworte durch figürliche Deutung abschwäche,
4. oder deren Vollgehalt durch subjectiv-idealistischen Spiritualismus entleere.
5. Eine große Mißdeutung ist es, wenn der Kirche aufgebürdet wird, daß sie ein leeres „Es bedeutet“ (eine anfänglich von den Zürchern aufgestellte, seit 1549 im

---

a) Zur Auffassung des Lehrbegriffes der reformirten Kirche vom heil. Abendmahle vergleiche: Christliche Dogmatik von J. H. A. Ebrard, D. und ordentl. Prof. der reform. Theologie zu Erlangen. Bd. 2. S. 681—688. Eine geordnete Zusammenstellung dieser Lehre aus den Bekenntnißschriften insbesondere §. 546. S. 654—660.

consensus Tigurinus auch von diesen officiell aufgegebene Ansicht) statuire;

6. daß sie Brod und Wein für nackte Wahrzeichen, Scheingestalten oder Gleichnisse (Symbole) des Fleisches und Blutes Christi erkläre,
7. oder das Abendmahl für eine bloße Gedächtnißfeier halte, wobei Brod und Wein bloß bedeutsame Erinnerungszeichen darstellen;
8. oder ihr untergeschoben wird, daß sie behaupte, das heil. Abendmahl sey nur ein äußerliches Kennzeichen, woran man einen Christen erkenne.
9. Ein Mißverständniß ist es, daß sie lehre, die Seele des Communicanten müsse sich bei dieser Feier vorerst in den Himmel aufschwingen, um Christum von dort herabzuholen.
10. Eine Verleumdung ihrer Abendmahlslehre ist es, daß sie auf eine bloße Vergegenwärtigung Christi hinauslaufe, ohne die wirkliche (reale) Gegenwart des Herrn festzuhalten;
11. daß sie darin ein Kommen der Seele zu Christo feiere, ohne daß der Herr mit Seiner Gnadenfülle uns entgegenkomme;
12. oder daß die Glaubensthat des Empfängers das Abendmahl zum Sacrament, sein Glaube Christum erst gegenwärtig mache. (Nicht ohne ist nicht weil)
13. Ein Vorurtheil ist es, wenn man annimmt, daß ihr Abendmahl nicht viel mehr als auch ein sonstiges gläubiges Ergreifen Christi gewähre,
14. demnach das reformirte Abendmahl Glaubensschwachen und Angefochtenen minder kräftigen Trost als das der lutherischen Kirche biete.

## II. Der Dissensus.

1. Die reformirte Kirche lehrt, daß der neue Mensch, der Mensch der Wiedergeburt, mit Christi verklärter Menschheit wahrhaft gespeist werde.
2. So kann sie auf keine Weise zugeben, daß Jeder, selbst der entschieden Ungläubige, — glauben wollen ist aber schon Glaube — des Herrn Leib und Blut empfange und Christum in sich aufnehmen könne, wenn sie schon zugibt, daß Jedem, wir sagen Jedem, des Herrn Leib und Blut dargeboten wird;
3. macht sie die Wahrhaftigkeit dieses Sacraments nicht von einer bestimmten Doctrin der Kirche und von der Mitgliedschaft an dieser, den alleinigen Besitz der reinen Abendmahls-Lehre sich zueignenden Kirche abhängig;
4. betont sie, daß im heil. Abendmahl und mittelst desselben Christus, das wahrhaftige Himmelsbrod, die Seele speise und tränke;
5. stellt sie an die Spitze der Abendmahls-Lehre, daß nicht die Zeichen Christum bringen, sondern Christus mit sich selbst und zwar durch den heil. Geist — den einigen Vermittler zwischen irdischen und himmlischen Dingen (1 Kor. 12, 1.) — uns speist;
6. trennt sie das Sacramentliche und die geistliche Speisung (wovon der Herr Joh. 6. redet) nicht also von einander, als könne man die sacramentliche ohne die geistliche empfangen und ohne den heil. Geist.
7. Daher lehrt sie, daß nicht der leibliche Mund das Organ ist, um Christum aufzunehmen, sondern der Glaube: sie verwirft die manducatio oralis.
8. Ebenso verwirft sie die Gegenwart von Christi Leib und Blut in und unter Brod und Wein, lehrt aber eine wahre Gegenwart des Leibes und Blu-

tes Christi in der Handlung des Abendmahls, also daß mit Brod und Wein der Herr gegenwärtig ist für alle Communicanten und empfangen wird von Allen, die an ihn glauben.

9. Die Frage, wie der Herr real gegenwärtig seyn könne für Alle und in den Gläubigen, da er doch gen Himmel gefahren sey, sucht die reformirte Kirche nicht durch Aufstellung der Lehre von einer Allgegenwärtigkeit des Leibes Christi — communicatio idiomatum — zu erklären, sondern sie läßt Geheimniß Geheimniß bleiben und lehrt, daß Christus, obgleich im Himmel, dennoch „auf eine unbegreifliche und über alle Vernunft hinausgehende Weise" im heil. Abendmahl gegenwärtig sey.

---

## III. Der Consensus.

1. Beide evangelische Schwesterkirchen stimmen darin überein, daß das Abendmahl ein Sacrament ist (accedit verbum ad elementum et fit sacramentum — sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma), daß also mit den sichtbaren irdischen Elementen des Brodes und Weines unsichtbare himmlische Gnadenschätze verbunden sind.

2. Ebenso herrscht unter ihnen darüber kein Streit, daß das Abendmahl ein göttliches Geheimniß — ein Mysterium — ist, in dessen Natur es liegt, daß seine Höhe und Tiefe kein Verstand erreicht, daß es in menschliche Begriffe sich nicht erschöpfend fassen läßt und über allen Ausdruck mit Worten hinausgeht.

3. Beide Kirchen halten einmüthig daran, daß die Realität dieses Sacramentes in der göttlichen Einsetzung, mithin außer uns liegt.

4. Heiliglich bekennt die reformirte Kirche mit der lutheri-

schen eine reale gottmenschliche Gegenwart Christi im heil. Abendmahl.

5. So lassen auch beide Kirchen eine Speisung der Seele im Abendmahl gelten, wenn schon die lutherische einen weniger starken Nachdruck darauf legt und auch eine bloße Speisung des verweslichen Leibes mit Christi Leib und Blut ohne Speisung der Seele mit dem ganzen Christus gelten läßt.

6. Nicht der leiseste Widerspruch waltet zwischen beiden darüber ob, daß der in diesem Mahle unterschiedslos Allen dargebotene Segen denen ausschließlich zu gute komme, „die den Glauben haben an die Worte: „„Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden""; wer aber diesen Worten nicht glaubt oder zweifelt, der ist unwürdig und ungeschickt; denn diese Worte: für euch — erfordern eitel gläubige Herzen";

7. desgleichen darüber nicht, daß der darin dargebotene Segen nicht unseren Gedanken und Einbildungen vorgestellt wird, sondern, was der Herr verheißt, Er wirklich und in der That jedem Seinem Tische Nahenden wahrhaftig darbiete;

8. und daß das Sacrament Sacrament bleibt, das heißt, dem Sacrament an seinem sacramentl. Charakter nichts abgebrochen wird, ob es auch gemißbraucht wird; denn es nicht auf Menschen-Würdigkeit, sondern auf Gottes Einsetzung gegründet steht, gleicherweise wie Gottes Wort, aller Verachtung von Menschen ungeachtet, eine Kraft Gottes zur Seligkeit bleibt.

9. Vollkommene Uebereinstimmung findet auch darüber statt, daß im Abendmahl und durch dasselbe Christus, der lebendige, persönliche Christus, den Gläubigen wahrhaftig sich zu eigen gibt,

10. die Gläubigen darin kraft der Vereinigung des Herrn mit ihnen aufs Neue mit Ihm, dem Herrn, sich vereinigen und Ihm einverleibt und

11. ihre Seelen von Ihm gespeist und zum ewigen Leben gesättigt werden.
12. Beide Kirchen verkünden feierlich in diesem Mahle den Tod Christi als den einigen Grund ihrer Erlösung und die Quelle ihres Lebens, und
13. feiern in diesem heil. Sacrament ein Bundesmahl.
14. Es wird daher in gleicher Weise den Gläubigen in diesem Sacrament vor allem Andern der Trost der Vergebung der Sünden und damit Leben und Seligkeit versiegelt;
15. desgleichen empfangen sie darinnen Kraft aus der Höhe zur Heiligung.
16. Ebenso betrachten sie dieß heilige Mahl als ein stetes Band der Liebe und der Vereinigung der Christen untereinander.
17. So feiert die eine wie die andere Kirche im Abendmahl eine Danksagung für des Heilandes Tod, eine Eucharistie.
18. Ihre Glieder opfern sich Ihm aufs Neue darin und
19. betrachten die Abendmahlsspeise (wie schon Justinus) als eine Nahrung, welche das innere Leben nicht bloß geistig fördert, sondern geistleiblich ernährt, den Keim der Auferstehung belebt und zur Entwickelung bringt, obwohl dieser letzte Punct in der reformirten Kirche häufiger und stärker betont worden ist, als in der lutherischen.
20. Beide Confessionen fordern zu einer gottgefälligen Feier ein „Sursum corda" und
21. daß dem würdigen Empfange eine ernste, gründliche Prüfung vorausgehen müsse.
22. Ebenso verbinden beide mit der Vorbereitungsfeier die Absolution und die Renuntiation.
23. In den beiden Kirchen wird die Stiftung Jesu vollständig und unverändert in Wort und Zeichen beobachtet; nur daß die reformirte Kirche mit dem Bre-

chen des Brodes genauer an die ursprüngliche Ordnung sich anschließt.

24. Weiter stimmen sie darin zusammen, daß die Wirkung nicht von der Würdigkeit dessen abhängt, der das Abendmahl austheilt, und ob dieser die Absicht gehabt, ein Sacrament zu vollziehen oder nicht.

25. Einmüthig erklären sie, daß, die unwürdig, d. i. ohne wahre Reue und Leid über ihre Sünde, ohne wahren Glauben und guten Vorsatz, ihr Leben zu bessern, zu diesem Sacrament gehen, dasselbe durch eigene Schuld sich zum Gerichte empfangen.

26. Gleich entschieden protestiren beide Kirchen gegen eine räumliche Vereinigung von Brod und Wein mit Christi Leib und Blut, oder eine körperliche Einschließung oder natürliche Verbindung beider.

27. Endlich verwerfen beide Kirchen gleich entschieden:

a) das Meßopfer, daß Christus unblutig aufs Neue geopfert und Sein Sühnopfer bis ans Ende der Welt fortgesetzt werde;

b) die Transsubstantiation, daß Brod und Wein in das Wesen des Leibes und Blutes Christi verwandelt werde;

c) die Missa solitaria, Stillmesse, eine Abendmahlsfeier ohne Bethätigung der Gemeinde;

d) die Communio sub una, daß der Kelch den Laien, ebenso den nicht administrirenden Priestern entzogen werde;

e) die Meßadoration, daß Christus in der sacramentalen Erscheinung angebetet werde;

f) die Seelenmesse, daß das Abendmahl Todten zu gute kommen könne;

g) daß jeder Theilnehmer, wenn er nur nicht wissentlich und willentlich widerstrebt, es zum Heile genieße;

h) daß das Abendmahl für leibliche Nöthen helfe;

i) daß die geweihten Elemente auch außerhalb des Genusses Leib und Blut Christi bleiben;
k) daß das consecrirte Brod zum Schaugepränge umhergetragen werde;
l) daß der Genuß, ganz abgesehen vom Glauben, — ex opere operato — vermöge des gewirkten Werkes etwas verdiene;
m) eine der Abendmahlsfeier gesetzlich vorangehende Ohrenbeichte;
n) die Anwendung einer für die Gemeinde unverständlichen Sprache.

---

## IV. Gegenseitige Beziehungen.

1. Ungeachtet so vieler Einigungspuncte sind es keineswegs bloße Spitzfindigkeiten, welche bezüglich des Lehrbegriffs vom heil. Abendmahl beide evangelische Schwesterkirchen trennen. Der Abendmahlsstreit ist kein bloßer Wortstreit.
2. Auch bewegt sich dieser Streit nicht um bloße Kleinigkeiten; es scheidet vielmehr beide Kirchen bezüglich formaler Auffassung eine wurzelhaft verschiedene theologisch-dogmatische Anschauung.
3. Völlig gleichlautende Formulirungen der Abendmahlslehre in beiden Kirchen haben, im Munde der einen oder der andern Kirche gebraucht, doch einen verschiedenen Sinn, z. B.: „mit Brod und Wein werde Christi Fleisch und Blut gereicht"; „es ist Christi wahres Fleisch und Blut".
4. Es ist daher unredlich, mit täuschenden Redensarten den wirklich vorhandenen Dissensus verhüllen oder abstumpfen, durch Indifferenzirung neutralisiren, dadurch ausgleichen und auf diesem Wege den Confessionsunterschied ausmerzen zu wollen.

5. Die deßfallsigen, seit 1577 leider noch immer bestehenden Gegenlehren sind — nicht wohl auszugleichen.
6. Auf zweideutige Formulirungen eine Union aufbauen zu wollen, ist eine — Illusion.
7. Jeder derartige, wenngleich oft herzlichst treu gemeinte, häufig jedoch aus Indifferentismus geflossene Unionsversuch hat sich unzulänglich erwiesen.
8. Jedoch sind auch derartig vollzogene Unionen nicht ohne providentielle Zulassung des Herrn zu Stande gekommen, wäre es auch nur um deßwillen, damit beide Kirchen lernen sollten, auf welche Basis eine Union nicht gestützt werden kann.
9. Statt zu verhüllen und in Eins zu verschmelzen, ist es vielmehr Aufgabe und Pflicht der Theologie, sich des einmal factisch gewordenen Dissensus bestimmt bewußt zu werden und denselben mit klaren Worten und ohne Parteilichkeit ins Licht zu setzen.
10. Um den wirklichen Dissensus aber richtig zu fassen, ist es unerläßliche Pflicht, aus den öffentlichen Bekenntnißschriften, nicht aber aus parteiischen, einseitigen Darstellungen der Dogmatiker zu schöpfen.
11. Auch die von den Reformatoren selbst aufgestellten persönlichen Ansichten sind so wenig maßgebend, daß z. B. die Concordien-Formel einen Ausspruch von Luther geradezu verdammt.
12. Namentlich ist der reformirten Kirche dadurch sehr schweres Unrecht geschehen und geschieht ihr fortwährend, daß die von Zwingli, und zwar von diesem vorerst nur im Kampfe gegen die römisch-katholische Opfertheorie aufgestellte und vertheidigte Behauptung der Kirche als Kirche untergeschoben worden ist.
13. Um überhaupt, insbesondere in der reformirten Abendmahlslehre nicht in Entstellung der Wahrheit zu fallen, müssen die kirchlichen Bestimmungen nicht ver-

einzelt, sondern als ein Ganzes in ihrem Zusammenhange angesehen und aufgefaßt werden.

14. Daß aber die einzelnen Bekenntnißschriften der verschiedenen reformirten Kirchenabtheilungen mit einander im Widerspruche stehen, ist unwahr.

15. Vor Lästerschriften, voll der abscheulichsten Verleumdungen der reformirten Abendmahlslehre, wie z. B. von Masius, zu warnen, ist heilige Pflicht.

16. Je schärfer und gewissenhafter der dogmatische Lehrdissensus im Abendmahl zwischen beiden evangelischen Schwesterkirchen erkannt wird, desto leichter wird eine Verständigung über ihren Consensus ermöglicht.

17. Die Behauptung, daß der Reformirte, wenn er dem lutherischen Abendmahle zufalle, nichts, der Lutheraner im umgekehrten Falle viel verliere, beruht auf gänzlicher Unkenntniß der Herrlichkeit der schriftgemäßen reformirten Abendmahlslehre in ihrer Lauterkeit und Tiefe.

---

## V. Die höhere Einheit.

1. Eine höhere Einheit im Abendmahl ist zwischen beiden, auf dem gleichen formalen und dem gleichen materialen Princip aufgebauten, auf gleichem Glaubensgrunde stehenden Kirchen wirklich vorhanden; fußen doch beide auf dem augsburger Bekenntniß und bilden mit einander die Eine evangelische Kirche.

2. In voller Kraft besteht eine solche Einheit im gemeinsamen Glauben an die sacramentale wahrhaftige Gegenwart des Herrn.

3. Heilig bekennen sie beide, daß das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes und der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes des Herrn ist (1 Kor. 1, 10—16.).

4. Eben so kindlich und demüthig bekennen die beiden

Kirchen, Christi Fleisch und Blut werde im heiligen Abendmahl auf eine geistliche, übernatürliche, himmlische Weise gegessen und getrunken.

5. Der eigentliche Kern des Abendmahls, sein Herzpunct, bleibt in den beiden Kirchen gleicherweise gesichert: „Für euch gegeben und für euch vergossen zur Vergebung der Sünden."

6. Der Zwiespalt bewegt sich eigentlich doch nur um die Erklärung des Wie, die Art und Weise der Vereinigung Christi mit uns begrifflich darzustellen.

7. Die von der lutherischen Kirche behauptete Lehre von der communicatio idiomatum ist, im tiefsten Grunde angesehen, zur Erläuterung ihres Abendmahls-Lehrbegriffs aufgestellt, so entschieden diese Kirche jene Absicht dabei bestreitet.

8. Dieß Geheimniß aller Geheimnisse aber erschöpfend in menschliche Begriffe und Worte fassen zu wollen, ist Vermessenheit; ja es ist Unglaube an die Wahrhaftigkeit des Herrn, das Wie begreifen zu wollen.

9. Ueber das Wie werden wir es hienieden niemals zu einem absolut richtigen Verständniß bringen, da unser Wissen Stückwerk ist.

10. Auch ist in der That die begriffliche Auffassung dieses Wie im Vergleich zum Wesentlichen bei diesem Sacrament doch eigentlich außerwesentlich; denn Gottes Reich nicht in Worten, sondern in der That besteht (1 Kor. 4, 20.).

11. Zudem ist der Inhalt dieses Sacraments ein so unendlich reicher, daß ihn kein von Menschen aufgestellter Lehrtropus erschöpfen, noch viel weniger begrifflich schlechthin fixiren kann.

12. Wie überhaupt, so ist auch in Bezug auf das h. Abendmahl mehr daran gelegen, daß Einer recht gläubig, als daß er rechtgläubig sey. — Daß der Herr selbst die Orthodoxie weniger als die rechte Liebe achtet, ist

deutlich ausgesprochen in dem Sendschreiben an die ephesinische Gemeinde Offenb. 2, 2.

13. Nun aber wird von den meisten Wortführern im Abendmahlsstreit nicht sowohl für die göttlichen Sacramentsworte, also nicht für das Unwandelbare und für das Centrale, als vielmehr für die menschliche Formulirung, also für die Umschreibung durch verschiedene begriffliche Gestaltung, geeifert. Und doch warnt der heilige Geist so nachdrücklich Gal. 5, 5: „Werdet nicht der Menschen Knechte, sondern bestehet in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat."

14. Die, anstatt in Demuth und Einfalt im Glauben an das Wort des Herrn sich zu halten, das „Lutherisch, Zwinglisch, Calvinisch" an die Spitze stellen, werden nachdrücklich vom heiligen Geiste gestraft (1 Kor. 3, 3. 1, 12. 13.).

15. Und die über die verschiedene Auffassung des heiligen Abendmahls einander verdammen, vergessen der heiligen Ermahnung Eph. 4, 1—6: „daß ihr wandelt, wie sich's gebührt eurem Beruf, darinnen ihr berufen seyd, mit aller Demuth und Sanftmuth, mit Geduld, und vertraget Einer den Andern in der Liebe, und seyd fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist, durch das Band des Friedens. Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seyd auf einerlei Hoffnung eures Berufs. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater (unser) Aller, der da ist über euch Alle und durch euch Alle und in euch Allen.

16. Es ist aber nicht bloß schriftwidrig, es ist gottlos, wenn beide Kirchen, welche evangelische zu seyn laut sich rühmen, über die Verschiedenheit von solchen Lehransichten gegenseitig Anathemata sich zuschleudern, da Gottes Wort, 1 Kor. 6, 22.; 1 Joh. 4, 2. 15. 2 Kor. 2, 22.; 2 Joh. 7., mit derlei Bannflüchen ausschließlich wirkliche Ketzereien belegt.

17. „Immerhin bleiben ja die Sacramente — einen so hohen Werth sie haben — bloße Mittel, durch welche der heilige Geist seine Gnade, Kraft und Leben in uns einströmen läßt; diese Mittel aber sind es nicht, sondern das Haupt selbst, das sich seiner Kirche und jedem ihrer Glieder insbesondere mittheilt. Der heilige Geist selbst ist das Siegel (1 Joh. 3,23.24. 4, 15.16. 5, 1. 12").

18. Zudem ist der Inhalt der heil. Sacramente so reich und lebensvoll, daß eine Confession nicht genug wäre, denselben zu erschöpfen, wie denn überhaupt die beiden evangel. Schwesterkirchen sich vielfach einander ergänzen.

19. Wenn nun alle, namentlich in der Concordienformel gegen die Sacramentirer und allerlei Schwarm- und Rottengeisterei gerichteten Aussprüche auf die — Reformirten bezogen werden, so ist das die schreiendste Ungerechtigkeit.

20. Die Solches thun, treten Gottes Wort mit Füßen; denn das heil. Abendmahl auch zu einem Mahl der Bruderliebe verordnet ist: Joh. 13.: „Ein Brod ist es, so sind wir Alle Eines Brodes theilhaftig."

21. Die Möglichkeit einer höhern Einheit im Abendmahl beweist die Harmonie, welche bezüglich dieser Lehre zwischen Melanchthon, Luther's bestem Freunde, und Calvin bestanden.

22. Auch die Geschichte bezeugt es, indem die dermalen in Deutschland bestehende reformirte Kirche mit der lutherischen ursprünglich Eine und dieselbe protestantische Kirche gewesen, bis die Aufstellung der formula concordiae (i. J. 1577) jene gezwungen hat, mit der außerhalb des Reiches befindlichen evangelischen Kirche nunmehr, der lutherischen Kirche gegenüber, eine besondere Kirche zu bilden. Die Stände,. welche vom Jahre 1577 an der reformirten Kirche angehörten, standen weder unter Zwingli's, noch unter Cal-

vin's, sondern vorzugsweise unter Melanchthon's Einfluß.

23. Die reformirte Kirche selbst aber wollte nie eine andere, neben der lutherischen, sondern jederzeit mit dieser zusammen als die nach Gottes Wort reformirte, d. h. eben die wiederhergestellte, — die evangelische Kirche gelten.

24. So ist demnach der Abendmahlsstreit in seiner principiellen Beziehung am Ende doch nur ein — Schulstreit; bei der Feier selbst behauptet das Bedürfniß des Herzens ein entschiedenes Uebergewicht.

25. Am allerauffallendsten beweist, wie in praktischer Beziehung der Unterschied in ein — Nichts zusammenfällt, der Umstand, daß gegenseitig die Abendmahlsformulare gebraucht werden können, die Abendmahlslieder aber wirklich gebraucht werden.

26. Eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen evangelischen Christen der lutherischen und reformirten Kirche — zumal wo solche als Nothstand besteht — für Sünde erklären, ist — lieblose Härte. Jedoch soll mit dieser Behauptung schwachen Gewissen nicht zu nahe getreten werden.

27. Uebrigens ist es dem Gewissen eines jeden evangelischen Christen zu überlassen, das heil. Abendmahl nach dem Ritus der andern Schwesterkirche zu feiern. Auch gibt es Fälle, wo die Sehnsucht des Herzens nur am Altare der Schwesterkirche gestillt werden kann, und die soll man ehren.

28. Die aber über das heil. Mahl der Liebe zanken, mögen Acht haben, daß sie des Herrn Drohwort nicht treffe: Gal. 5, 15: „So ihr euch unter einander beißet und fresset, so sehet zu, daß ihr nicht unter einander verzehret werdet."

Nürnberg, im Januar 1853.

# Recensionen.

Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben. Ein Handbuch für älteste Dogmengeschichte und systematische Exegese des neuen Testaments von Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck. I. Bd.: Die vorchristliche Entwicklung. VIII u. 446 S. II. Bd.: Die nachchristliche Entwicklung. IV u. 305 S. Mainz, bei Florian Kupferberg. 1852.

---

Läßt sich oft die Klage vernehmen, daß das Leben eine Kette von Täuschungen sey, so ist der wohl vor Allen so zu klagen berechtigt, welcher, begierig nach einem wahren Fortschritt des Erkennens, nach den litterarischen Erscheinungen neuester Zeit auf theologischem und philosophischem Gebiete greift und meist unter vielsagenden Titeln, zuweilen unter berühmten Namen nur Unbedeutendes und oft Gesagtes antrifft. Selten wird man dafür durch eine Täuschung der entgegengesetzten Art entschädigt. Dieß aber ist mit dem vorliegenden Buche der Fall. Es bereitet dem Leser die angenehme Ueberraschung, daß es weit mehr leistet, als sein bescheidener Titel verspricht. Denn nicht allein, daß die neutestamentlichen Lehrbegriffe mit der Gesammtbildung der alten Welt in eine Verbindung gesetzt sind, die wir bei den sonstigen Bearbeitungen des Gegenstandes fast gänzlich vermissen, es enthalten überdieß die Untersuchungen über die Vorstufen des Christenthums, welche fast drei Viertheile des ganzen Werkes einnehmen, einen Reichthum von specieller Alterthumsforschung und runden sich zu einem in sich abge-

schlossenen historisch-philosophischen Gesammtbilde ab. Der Verfasser schildert den heidnischen, den jüdischen, den gemischten und den apostolischen Lehrkreis. Der rein heidnische zerfällt ihm in den epikureischen, stoischen und skeptischen Lehrbegriff; unter dem jüdischen ist die pharisäische, sadducäische, kabbalistische, samaritanische und essenische Lehre befaßt. Der gemischte Lehrkreis zerfällt in den vorchristlichen Synkretismus und in die ältesten christlichen Häresien. Unter den Synkretismus werden zusammengefaßt: der ägyptisch-hellenistische, der magisch-hellenistische, der neupythagoreische, der jüdisch-hellenistische und insbesondere philonische Lehrbegriff. Hiermit schließt der erste Theil, und von diesem Endpunct der vorchristlichen Entwicklung aus ergibt sich dem Verfasser der Rückblick auf ein organisches Fortschreiten von dem Epikureismus, der sich, so zu sagen, im Aphelium befindet, bis zum Philonismus, der von allen vorchristlichen Systemen am nächsten in die Sonnennähe des Christenthums vorgedrungen ist. Der zweite Band beginnt mit der anderen Hälfte des gemischten Lehrkreises, der Häresie des apostolischen Zeitalters, welche in die gnostisch-anomistische und in die judaistische zerfällt. Dann schließt das Ganze mit der Darstellung des apostolisch-christlichen Lehrkreises, d. h. des petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriffs, ab und die johanneische Gestaltung des Christenthums bildet als Krone der gesammten Entwicklung den Schlußpunct. Gegen die Gruppirung des ersten Theils läßt sich wenig (wovon nachher) einwenden; die Anordnung des zweiten leidet an dem Uebelstand, daß bei der Häresie schon manches von der neutestamentlichen Lehre anticipirt werden muß und die gesammte religiöse Bewegung, welche von der Gründung der Kirche ihren Ausgang genommen hat, nicht als ein Continuum dargestellt ist.

Ein so viel umfassendes Unternehmen setzt, wenn die Durchführung gleichartig seyn soll, ein Zuhauseseyn in mehr als Einer Wissenschaft voraus. Und wirklich sehen wir, daß

der Verfasser sich beinahe auf allen Gebieten, die er betritt, selbständig bewegt. Er kennt und würdigt das classische Alterthum auf eine Weise, daß man sieht, er ist durch die böckhische Schule der Alterthumswissenschaft hindurchgegangen. Er kennt die neueste protestantische Kritik, und obwohl katholischer Theologe, erkennt er zwar nicht ihre Resultate, aber ihr Bestreben in einem Maße an, wie es wenige schriftgläubige Theologen nachthun werden, II, 94.

Er ist ferner in den Forschungen über das Judenthum, das hellenistische, talmudische und kabbalistische, zu Hause und weiß Molitor's selten beachteten Arbeiten den Werth beizumessen, der ihnen zukömmt. Endlich aber leuchtet aus der gesammten Arbeit eine religionsphilosophische Grundansicht hervor, welche eben so geeignet ist, die Göttlichkeit des Christenthums zu wahren, wie auch allen wahren Elementen der außerchristlichen Geisteswelt ihr Recht zu lassen und ihre Stelle anzuweisen. Wir erkennen in der speculativen Auffassung des Gegenstandes den Schüler von Baader und freuen uns, daß die süddeutsche Philosophie des Christenthums, die sich an den eben genannten Denker anknüpft, hier mit solcher Klarheit und Sachkenntniß vertreten ist. Wir sehen nur zu oft Philologie und Theologie in gegenseitiger Entfremdung. Bald mit Geringschätzung, bald mit einer gewissen Geisterfurcht gehen die classischen Philologen an dem theologischen Gegenstand vorüber. So berührt Niebuhr in seinen neulich erschienenen herrlichen Vorlesungen über alte Geschichte und über römische Geschichte das Christenthum mit keinem Worte, bis er es bei Septimius Severus schlechterdings nicht mehr unerwähnt lassen kann. Andererseits mangelt in der That das selbständige Heimischseyn in der außerbiblischen Alterthumswissenschaft, wie wir es z. B. an dem verewigten Leonhard Hug gesehen haben, selbst solchen Theologen, denen es als Schrifterklärern besonders wohl anstehen würde. Wir hegen zu den protestantischen Theologen das gute Zutrauen, daß ihrer viele das

Auftreten eines katholischen Mitforschers, der so schöne Eigenschaften in sich vereinigt, mit neidloser Freude willkommen heißen werden.

Die Aufgabe ist eine gemeinschaftliche für alle Vertreter christlicher Wissenschaft, ohne Unterschied der Confession, und auch die für ihre Lösung schon gethane Arbeit gehört nicht einer von beiden Seiten allein an. Das vorliegende Werk ist eine Zusammenfassung dessen, was zur Sache Gehöriges von den verschiedensten Forschern und auf entlegenen Gebieten geleistet worden ist. Es ist, so zu sagen, eine Abrechnung über den jetzigen Stand unserer Kenntnisse. Der Totaleindruck ist, selbst abgesehen von den selbständigen Verdiensten des Verfassers, befriedigend, indem es klar hervortritt, wie die Geschichtswissenschaft in diesem Gebiete um ein Bedeutendes gegen ihren früheren Bestand, vor funfzig oder auch noch vor zwanzig Jahren, fortgeschritten ist. Schleiermacher — dessen Stärke die Geschichte nicht war — konnte, mit einer subjectiven Kritik Epoche machen und noch Strauß konnte mit einer Kritik der Urgeschichte des Christenthums ohne alle gründliche Kenntniß des gleichzeitigen Judenthums den Zeitgenossen imponiren. Wer gewahr werden will, wie weit das damalige Maß der Forschung hinter der Gegenwart liegt und wieviel großartigere Forderungen für eine Geschichte des Urchristenthums heutzutage gestellt sind, ist auf das vorliegende Werk zu verweisen.

Der Verfasser verleugnet es nicht, daß er Katholik ist. Aber er sucht den thatsächlichen Beweis zu führen, daß es eine Auffassung der Autorität gibt, welche den Forscher nicht knechtet, sondern erhebt. Nirgends werden ihm einzelne dogmatische Bestimmungen über Kanon, Inspiration, Einzelnheiten der Geschichte zu hemmenden Fesseln. Was er aber unerschüttert festhält, ist die Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Christo, die wahre, von der göttlichen Liebe ausgegangene Vermittelung und Versöhnung, nach welcher alle vorchristliche Religion und Geistesarbeit vergeb-

lich gerungen hat. Eben dieß tritt aber auch als Resultat der ausgebreiteten Forschungen des Verfassers hervor, daß die Idee der Menschwerdung in keinem vorchristlichen Gedankenkreise ausgesprochen war. Dem Heidenthum fehlte die eine Voraussetzung dazu, die wahre Gottesidee, aber auch das Judenthum hat es in keinem seiner Systeme zum Glauben an eine wahre Menschwerdung des wahrhaft Göttlichen gebracht. Für diesen Satz, den Dorner in seiner Geschichte der Christologie voranstellt, enthielten schon Gfrörer's Arbeiten einen gewichtvollen Nachweis; noch vollständiger findet er hier seine erneuerte Erhärtung.

Im Verhältniß zu der Centralwahrheit des Christenthums sieht der Verfasser den Irrthum des Heidenthums darin, daß es in der Natur das göttliche Wesen selbst und alle Wahrheit sucht, — so zwar, daß die Theologie der Heiden von ihnen selbst zur Physik gerechnet wird, — und das Ungenügende des Judenthums darin, daß es zwar die geistige Erhabenheit Gottes über die Natur behaupte, aber die Bedeutung der Natur verkenne, Gott als naturlosen Geist auffasse, das Naturleben zu tödten suche und das Gute, da die ganze Welt im Argen liege, für rein übernatürlich halte. So sei der Grundbegriff des Judenthums der Gottgeist im Gegensatz zum Heidenthum, dessen Grundbegriff die Gottnatur ist, aber auch zum Christenthum, das den Gottmenschen zum Grundbegriff hat, I, 4. 136—139. Das Princip des Heidenthums ist hiermit so bezeichnet, daß von christlichem Standpunct aus kein Einwand dagegen möglich ist. Aber manchem Einwand unterliegt die anerkennende Hervorhebung der einzelnen Lichtseiten des Heidenthums, welche einen der auffallendsten Grundzüge des vorliegenden Werkes bildet. Möhler hat dieß als einen Vorzug der katholischen Glaubenslehre geltend gemacht, daß sie eine weit unbefangenere Würdigung des Guten im Heidenthum gestatte, als das protestantische Dogma von dem gänzlichen Verderben der Menschen. Wir sehen den Verfasser von diesem

Vorrecht des katholischen Theologen den ausgedehntesten Gebrauch machen. Wo sich nur ein entfernter Anklang zeigt, erkennt er eine Art Prophezeiung auf das Christenthum. Er vergleicht Pythagoras, Platon und Aristoteles, Pindar, Aeschylus und Sophokles mit den Propheten in der jüdischen Welt (I, 36.). Er sagt von dem Hymnus des Kleanthes auf den Zeus, den er (I. S. 74. 75. — nach Dr. Carriere's Uebersetzung *)) mittheilt, dieser Hymnus habe so sehr wie irgend eine Stelle im alten Testamente Anspruch darauf, zu den christlichen Anklängen in der vorchristlichen Zeit gerechnet zu werden. In den Mithrasmysterien, welche an die christliche Taufe und Eucharistie, an die Geburt und Auferstehung Christi erinnern, will er nicht mit Justinus Martyr und anderen Vätern der Kirche eine Nachäffung der christlichen Mysterien von Seiten der Dämonen, sondern lieber prophetische Vorspiele des Christenthums sehen (I, 367.).

Wer die Bestrebungen von Lasaulx kennt, wird sogleich wahrnehmen, daß seine Betrachtung des Heidenthums es ist, an welche sich der Verf. am genauesten anschließt. In der That hat dieses Aufsuchen christlicher Ahnungen zum Beispiel in der Prometheussage etwas für den Theologen sehr Anziehendes, und mit diesem Verfahren glaubt Lasaulx, wenn wir nicht irren, zugleich der Sache des Christenthums einen apologetischen Dienst zu erweisen. Aber eben dagegen läßt sich ein ernstes Bedenken erheben. In dem Maße, als man den heidnischen Mythus oder das heidnische Philosophem emporhebt, sinkt die christliche Wahrheit herab. Es ist mehr Ursache, zu befürchten, daß sie dadurch entweiht, als zu hoffen, daß sie durch solche Aehnlichkeiten empfohlen und bestätigt werde. Die Verkündiger des Christenthums in Indien müssen weit mehr darauf bedacht seyn, die Analogie z. B. zwischen Krischna und Christus der Aufmerksamkeit der Hindus zu entziehen, als diese darauf hinzuweisen,

*) Im letzten Verse muß ein Wort ausgefallen seyn.

indem sonst augenblicklich das christliche Dogma mit der Unreinheit des heidnischen Mythus gleichsam behaftet wird. Ferner ist es zwar durch ein Wort des heiligen Paulus gerechtfertigt, wenn man die Weisen und Seher der Heiden ihre Propheten (ἴδιος αὐτῶν προφήτης, Tit. 1, 12.) nennt, aber es ist unvorsichtig, die Parallele mit den hebräischen Propheten so ohne Weiteres aufzustellen und den Accent, der auf das Wort ihr Prophet — ἴδιος — gelegt ist, zu vernachlässigen. Es ist wahr, daß innerhalb des Heidenthums Einzelne vor der Menge an (relativer) Gotteserkenntniß hervorleuchteten, wie innerhalb des Volkes Israel die Propheten. Aber was nicht übersehen und in einem den Werth des Heidenthums abwägenden Geschichtswerk nicht verschwiegen werden darf, ist dieß, daß zwischen Paganismus und Mosaismus eine eben so gewaltige Kluft bestand, wie zwischen Mosaismus und Christenthum. Keiner von den Gerechten des alten Bundes ist ja in das Verhältniß zu Gott getreten, in welchem sich die christliche Kirche vermöge des Hingangs Christi zum Vater und der Sendung des heiligen Geistes befindet. So hat sich auch keiner der heidnischen Philosophen in die Stellung schwingen können, in der sich der Israelit von Hause aus befand. Die erleuchteten Männer der Heidenwelt waren Propheten sui generis, aber sie blieben von den Propheten Israel's toto genere verschieden. Das Heidenthum bewegte sich nun einmal in einer Luftschicht, über welche das Volk Israel durch die Offenbarung und den Bund emporgehoben war. Es bestand ein objectiver Unterschied, der durch keine Empfänglichkeit, Treue und Anstrengung der Heiden aufgehoben werden konnte; der einzelne Heide mochte mit seinem Suchen einen höheren moralischen Werth haben, als der gegen die empfangene Offenbarung gleichgültige Israelit, aber jener trat damit nicht aus seinem Kreise heraus. Und selbst in der Moral bleibt zwischen den größten Philosophen Griechenlands und dem wahren Israeliten ein solcher Abstand, daß eine Ver-

gleichung ohne Vorbehalt nur sehr bedenklich erscheinen kann. Es ist gewiß nicht zufällig, daß die heilige Schrift zwar von einer Wirkung des Logos in der Heidenwelt spricht, aber nie von einer Anwesenheit des heiligen Geistes bei den Heiden, während diese in Beziehung auf die Israeliten aufs entschiedenste bezeugt wird.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß manche lichte Ahnungen und gotteswürdige Gedanken aus der heidnischen Urzeit längst abgenutzt und entkräftet, verwirrt und verdunkelt waren, als das Christenthum eintrat. Ist selbst die sittliche Macht, welche in den Lehrsätzen der christlichen Rechtgläubigkeit liegt, im Laufe der Zeiten von den Menschen zu einem großen Theile vereitelt und um ihren Erfolg gebracht worden, so war dieß noch viel mehr mit den sittlichen Elementen heidnischer Religion und Mythologie der Fall. Als sie mit dem Christenthume in Collision kamen, waren die Mithrasmysterien wirklich zu einem dämonischen Zerrbild der christlichen geworden, gesetzt auch, daß sie dieß nicht von Anfang an gewesen wären, und das ernste Urtheil der Kirchenväter, welche die Sache selbst, wie sie damals war, vor Augen hatten, war richtiger als die idealistischen Vorstellungen, welche in uns entstehen mögen, die wir aus entlegener Ferne und oft mit einem von der Praxis abgewendeten Blick die Sache betrachten.

Aber auch gegen die Auffassung des Judenthums ist Einsprache zu erheben. Seine Einseitigkeit soll darin bestehen, daß Gott als naturloser Geist gefaßt wird, und der Verf. meint dieß in einem zweifachen Sinne. Einmal deßwegen, weil allein das hervorgehoben werde, daß Gott einig, nicht, daß Er dreieinig ist. — Zur Erläuterung muß hier daran erinnert werden, daß der Verf. mit Baader der Meinung ist, nur mit Hülfe des Philosophems von der „Natur in Gott" könne das Dogma der Dreieinigkeit richtig gefaßt und begründet werden und das Dogma setze jenes Philosophem voraus, was wir hier dahingestellt lassen. — Dann

aber, weil im Judenthum die Beziehung Gottes zur Welt fast nur ethisch aufgefaßt, das Gute als Verneinung der Natur und als schlechthin übernatürlich gedacht werde, I, 137. 138.

Fürs Erste ist es richtig, daß den jüdischen Theologen zur Zeit der Erscheinung Christi die Einsicht in den Rathschluß der Incarnation gänzlich mangelte und daß sie sich hauptsächlich deßhalb gegen Christus verschlossen. Weder hatten sie von dem Mysterium des Unterschiedes der Personen in der Gottheit eine lebendige Erkenntniß, noch ahnten sie diese Erlösung und Erhebung des ganzen Menschen, welche durch die Erscheinung des Sohnes als Mensch und durch seine Auferstehung vollzogen ist, und zu ihrer Folge eine schon gegenwärtige Weihe des Natürlichen (im guten Sinne) und eine dereinstige Verklärung der Natur hat. Aber das Verkennen der Menschwerdung, als sie nun eingetreten war, wurde der jüdischen Theologie als Schuld angerechnet, und zwar offenbar deßwegen, weil es nicht aus dem Princip des Mosaismus, sondern aus einem unvermerkt eingetretenen Abfall von demselben hervorging. Aber dieß ist es eben, was in der Darstellung des Verf. allzu sehr zurücktritt: wie sehr das Judenthum gerade in der Hauptsache von Moses und den Propheten oder vielmehr von dem Sinne des Geistes, der in ihnen gewaltet hatte, abgekommen war. Aber auch die andere Seite des Vorwurfs: Verneinung der Natur, trifft den Mosaismus nicht. In den mosaischen Opfern soll die Tödtung des Naturlebens die Hauptsache seyn. Ein Moment des Cultus ist allerdings diese Tödtung, aber so wenig das einzige oder auch nur das hauptsächliche, daß der mosaische Cultus im Ganzen mit allen Einrichtungen des Heiligthums, mit allen Weihen und Festzeiten vielmehr die großartigste Erhebung der Natur in den Dienst des wahren Gottes zu nennen wäre. Wie wenig der anderweitig bekannte horror naturae im mosaischen Gesetze begünstigt wird, geht aus dem Umstand hervor, daß

es im ganzen Jahre nur einen einzigen Fasttag vorzeichnet und dessen Feier aufs bestimmteste ethisch begründet.

Der Verf. selbst muß einräumen, daß das Christenthum den Schein der Naturflüchtigkeit habe, II, 270. 271., und dürften wir die Uebertreibungen der christlichen Ascese dem Christenthum anrechnen, so wäre der Vorwurf, den der Verf. gegen das Judenthum erhebt, leichter gegen das Christenthum zu begründen. Aber in beiden Religionen haben diese Erscheinungen einen ganz andern Grund. Er ist ein allgemein menschlicher; aber was seine Entwicklung begünstigte, war das Heidenthum. Es ist für das Heidenthum charakteristisch, daß es zwischen Naturtrunkenheit und Naturhaß hin- und herschwankt und jene Versöhnung nicht kennt, welche im Judenthum angebahnt, im Christenthum vollendet ist. Wo sich im späteren Judenthum die Naturfeindschaft gezeigt hat, wie in der überspannten Ascese der Therapeuten, da ist, wie der Verfasser selbst anerkennen muß, diese Stimmung und die sie beherrschende Idee aus dem Heidenthum herzuleiten und als eine Abirrung vom wahren Mosaismus zu betrachten.

Endlich darf auch der hochgespannte Gegensatz zwischen dem jüdischen Volk und den übrigen Völkern, wie er von den Pharisäern aufgestellt, von Christus bekämpft wurde, nicht ohne Weiteres dem Mosaismus angerechnet werden, indem gerade hierin das jüdische Volk späterer Zeit der göttlichen Intention, die bei seiner Erwählung waltete, ganz offenbar zuwider gedacht und gehandelt hat.

So trefflich der Verf. das Judenthum der späteren Zeiten charakterisirt hat, bleibt doch der Vorwurf bestehen, daß er die alttestamentliche Religion im Ganzen ebenso zu niedrig wie das Heidenthum zu hoch gestellt hat.

Wenden wir uns nun zur Beurtheilung des Einzelnen, so finden in dem ersten Buche: „der heidnische Lehrkreis", I, 17—96., nach allgemeinen Betrachtungen über die politischen und die Bildungszustände jener Zeit, in die das Chri-

stenthum eintrat, ein wohlverarbeitetes Stück aus der Geschichte der griechischen Philosophie. Es war nicht möglich, neue historische Thatsachen über Epikurus und Zeno, Pyrrhon, Anesidemus und Cicero zu geben, aber das Bekannte über Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus ist mit Klarheit und Bündigkeit vorgetragen. Mit Recht behauptet der Verf., daß in diesen Systemen des sinkenden Alterthums dieses seine eigenen Principien in der Tiefe erfaßt und durchgearbeitet habe; die Zeit der Auflösung war die Zeit, wo das Heidenthum eigentlich erst sich selbst erlebte und zum Verständniß seiner selbst gebracht wurde. Der Verf. zeigt, wie der Epkiureismus den mythologischen Glauben beseitigte, wie er selbst durch den Stoicismus nicht ohne Erfolg bekämpft, wie endlich dieser durch den Skepticismus beseitigt und durch diesen, so zu sagen, reine Bahn für den Synkretismus einerseits, aber andererseits für den Offenbarungsglauben gemacht wurde, I, 94. 95. Als der Epikureismus das Atom vergötterte und die Lust als höchstes Gut aufstellte, hatte das Heidenthum eigentlich schon das tiefste Unten erreicht, es trat nun eine rückläufige Bewegung ein. Indem der Verfasser alle Puncte, wo diese Systeme sich dem Christenthum nähern oder ihm vorarbeiten, mit Liebe hervorgesucht hat, unterscheidet sich seine Darstellung vortheilhaft von den gewöhnlichen. Man sieht in der Geistesarbeit jener Zeit nicht bloß einen dialektischen Proceß, sondern ein ethisches Ringen, wie z. B. in dem tiefen Ernst des Pyrrhonismus; man ist nicht mehr veranlaßt, diese Periode als schlechthin unclassisch zu verachten oder als verloren für die Wahrheit zu bedauern. Dabei bewahrt der Verf. eine solche geschichtliche Objectivität, daß er es sich versagt, die Parallelen mit der Geschichte der neueren Philosophie und ihrer Beziehungen zum Christenthum zu ziehen, so nahe es ihm auch liegen mochte. Auch gegen den modernen französischen Epikureismus erhob sich der stoische Ernst der kantischen Philosophie. Sie gleicht in ihrem praktischen Theile ebenso sehr der Stoa, wie in

ihrem theoretischen der alten Skepsis, und es ist nicht zu verkennen, daß der Kantianismus die Vorarbeit einer Rückkehr zum Offenbarungsglauben gethan hat, wie jene Systeme des Alterthums die Vorarbeit für seine erste Annahme. Sehr wahr sagt der Verf. am Schlusse mit Bezug auf die Skepsis als Endpunct dieser Entwicklungsreihe: „Mehr oder minder hatte Jeder damals wie jetzt diesen Weg durchzumachen; ja man kann den christlichen Glauben selbst wohl als einen solchen bezeichnen, der in seiner Wurzel stets die Skepsis gegen alles bloße Welt- und Naturbewußtseyn verbirgt; weil man zu ihm nicht kommen, in ihm nicht bleiben kann, wenn man nicht von der Richtigkeit alles rein natürlichen Wissens, wie aller rein natürlichen Gerechtigkeit vollkommen überzeugt ist", I, 95.

Der Epikureismus bildete, obwohl er auf wissenschaftlichem Gebiete überwunden worden war, doch die Philosophie des großen Haufens im Heidenthum, und treffend wird bemerkt, daß die Urtheile des Paulus über das Heidenthum im 17. Kapitel der Apostelgeschichte und im ersten des Briefs an die Römer fast mit jedem Worte auf das epikureische System zielen, I, 56. 57. Wenn man sieht, wie scharf diese Andeutungen des Paulus in das innerste Wesen jener Philosophie eindringen, so ist es uns schon deßhalb schwer begreiflich, wie der Verf. II, 143. sagen kann: „Paulus wird die gelehrten Schulen seiner Vaterstadt schwerlich besucht haben, wie wir denn auch keine Spur classisch-hellenischer Bildung bei ihm antreffen. Aus der Stelle Röm. 1, 20. schloß Baumgarten-Crusius — und einen competenteren Schiedsrichter könnte man in dieser Frage wohl nicht aufstellen —, daß Paulus eine eingehende wissenschaftliche Kenntniß der philosophischen Systeme gehabt habe. So war auch der verewigte Chr. Fr. Kaiser in Erlangen, ein Theologe, dem einiges Seltsame anhing, der aber an Menge der Kenntnisse von wenigen übertroffen wurde, aus der ganzen Anlage des Briefs an die Römer und der darin durchgeführ-

ten Dialektik überzeugt, daß Paulus den Inhalt des aristotelischen Organon gekannt haben müsse. Tritt es nicht auffallender und allgemeiner hervor, daß Paulus ein Bürgerrecht in der griechischen Wissenschaft geltend machen konnte, so war dieß eben Grundsatz bei ihm, in seiner apostolischen Wirksamkeit unter den Griechen nie auch nur im entferntesten durch den Glanz griechischer Bildung zu bestechen.

Das zweite Buch: „der jüdische Lehrkreis", I, 99—324., beginnt mit einer Geschichte des Judenthums vom Exilium an, aus der wir, wenn es der Raum gestattete, die Partie über die Verbreitung des griechischen in Palästina, I, 128—134., über die Sammlung der heiligen Schriften, über die Zusammensetzung des Synedriums und die Synagogalverfassung, I, 147—152., hervorheben würden. Dieß Alles dient zur Einleitung in die drei jüdischen Hauptsysteme. Es ist richtig, wenn der Verf. I, 139. 140. die Lehre von Gott, von dem Volke Gottes und vom Gesetz als die drei Grunddogmen des Judenthums bezeichnet, und es ist eben so einfach als unseres Wissens neu, wie er hieran die „drei Secten" sich knüpfen läßt, indem die Pharisäer die Lehre vom Gesetz, die Essäer die Lehre von Gott zum Mittelpunct ihres Strebens machten, den Sadducäern vom Judenthum nichts übrig blieb, als seine Diesseitigkeit, die Idee des Volkes Gottes.

Die Darstellung des Pharisäismus finden wir hier reichhaltiger als gewöhnlich. Die Kenntniß des Talmuds, welche unter den Theologen, nicht eben zur Ehre der christlichen Theologie, noch immer allzu selten ist, thut dem Verfasser treffliche Dienste, indem er mit Recht in der Mischnah die Haupturkunde des Pharisäismus erkennt und sie zur Charakteristik besonders der pharisäischen Ethik zu Hülfe nimmt, I, 194—200. Josephus gibt keine unentstellte Darlegung der herrschenden Denkart seines Volkes, welche eben die pharisäische war, zu der er sich selbst bekannt hatte Wie Gfrörer in seiner Vorrede zur Uebersetzung des jüdischen

Kriegs, so bemerkt auch Lutterbeck gegen Josephus, daß die Zeloten keineswegs eine von den Pharisäern verschiedene Partei waren (I, 164. 205.). Josephus verhüllt aus Politik die Vorstellungen seines Volkes vom messianischen Reich (I, 180.). Auch dieß, daß er nicht ausdrücklich vom Satan spricht und nirgends gefallene Engel erwähnt (I, 188., woselbst böse statt bloße Geister zu lesen ist), ist eine Accommodation an den Geschmack der Griechen, denen, wie wir durch Celsus erfahren, jene Vorstellungen nicht wenig zum Anstoß gereichten. Es ist beachtenswerth, daß der Verf. in des Josephus eigenem Lehrbegriff eine Hinneigung zu essenisch-alexandrinischen Ansichten nachzuweisen sucht, I, 411. 412.; dabei wird aber Josephus offenbar viel zu günstig beurtheilt, wenn man ihn einen Mann nennt, „der auf der Schwelle des Christenthums stand" und der nur „durch ein irriges (patriotisches) Ehrgefühl abgehalten wurde, Christ zu werden." Mag es seyn, daß in seinem System kein unüberwindliches Hinderniß dafür lag, so lagen desto größere Hindernisse in seiner Moralität. Die Verderbniß seines Charakters, die er selbst zu Tage bringt, war eben so groß als seine offenbar vielseitigen Talente. Und was sein Verhältniß zum Christenthum betrifft, so hat der Verf. jenen höchst einleuchtenden Verdacht nicht berücksichtigt, den neulich Sepp, früher aber schon Lambecius a) geäußert hat: die seltsame, anstößige Geschichte, welche bei Josephus unmittelbar auf sein „Zeugniß von Christo" folgt, steht als eine Satire auf die heilige Ueberlieferung von der Geburt Christi da, und in dieser Satire, nicht in jenen anerkennenden Worten über Christus — mögen sie nun untergeschoben seyn oder ächt — steckt die eigentliche Meinung des Josephus über den christlichen Glauben.

Um auf die Pharisäer zurückzukommen, so stimmt der Verf. etwas zu sehr in die populäre, höchst nachtheilige Vor-

a) Biblioth. Caesarea Vindobon. T. VIII p. 10 sqq.

stellung von ihnen ein. Er läßt nur einzelne Ausnahmen von der Heuchelei unter ihnen zu, 1, 202., da doch Paulus den pharisäisch gesinnten, gegen das Christenthum feindlichen Juden im Ganzen das Zeugniß gibt: „sie haben Eifer für Gott, aber nicht gemäß der wahren Erkenntniß" — eine Aeußerung, welche hier ebenso sehr in Betracht gezogen werden sollte, als die großen Strafreden Christi gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Treffend sind die Parallelen, womit dieser Abschnitt schließt: das Judenthum ging durch die pseudomessianischen Vorstellungen der Pharisäer, durch Schwärmerei, also durch falschen Idealismus unter, das Heidenthum verlor sich in Epikureismus, d. h. falschen Realismus und Materialismus, jenes in Uebereinstimmung mit seinem geistigen (freilich verkehrt aufgefaßten), dieses mit seinem natürlichen Grundcharakter, 1, 206. Anerkannt ist die durchgreifende Aehnlichkeit des Pharisäismus mit dem Stoicismus; sie ist fast ebenso groß wie die der Sadducäer und Epikureer. Jedoch findet dabei der Gegensatz statt, daß im Judenthum der Pharisäismus, im Heidenthum der Epikureismus die Basis bildete, und daß gegen diese Grundmacht dort der Sadducäismus, hier der Stoicismus als Opposition auftrat. Es war natürlich, daß der Jude in sämmtlichen Heiden Epikureer und der Heide in sämmtlichen Juden Pharisäer erblickte, 1, 207.

Was die Sadducäer betrifft (I, 208—216.), so vertritt der Verf. die Angabe der Alten, sie hätten hier nur die Thorah als heilige Schrift angenommen, gegen die von Winer im Realwörterbuch erhobenen Zweifel. Das psychologische Räthsel, daß die Sadducäer in der Bestrafung von Verbrechen auffallende Grausamkeit bewiesen, scheint auch der Verf. nicht vollständig gelöst zu haben (I, 215.). Zu viel Ehre erzeigt er ihnen, wenn er einräumt, daß in der Politik wenigstens auf ihrer Seite — im Gegensatze zu den Pharisäern — die Wahrheit gewesen sey und daß „Christus die Politik d[illegible] Sadducäer und Herodianer mit Wort und That

gebilligt habe", 1, 216. Diesen Sinn hat der Ausspruch Christi über die Zinsmünze nicht. Die Pharisäer hatten allerdings Unrecht, indem sie auf Empörung gegen die heidnische Oberherrschaft hinarbeiteten und ihre Beseitigung durch eine menschliche Gewaltthat, anstatt in Folge einer inneren Umkehr zu Gott, hofften. Aber die Sadducäer waren nicht minder im Unrecht, wenn sie diesen Zustand der Knechtung Israel's durch einen römischen Imperator und durch eine idumäische, in ihrer Gesinnung ethnisirte Dynastie ganz in der Ordnung fanden. Wenn das Volk innerlich besser wurde, so durfte es eine Aushülfe aus diesen schmachvollen Verhältnissen erwarten, und es sollte sich nach einer Wiederherstellung der Theokratie sehnen. Wenn Christus sagt: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", so verlangt er einerseits allerdings Unterwerfung unter das Joch der heidnischen Unterdrücker, aber andererseits läßt er durchblicken, daß, wenn Israel erst seine Pflicht gegen Gott wieder erfülle, dann auch seine äußere Lage anders werden und von Gott selbst in Uebereinstimmung mit den alten Verheißungen gesetzt werden solle. Christus selbst fühlte so tief für sein Volk und bestätigte so entschieden die altheiligen Erwartungen von einer einstigen Wiederkehr der glorreichen Vorzeit Israel's, daß man sich den Unterschied nicht groß genug vorstellen kann zwischen dieser Gesinnung und der ihrem Volke gänzlich entfremdeten politischen Denkart der Sadducäer. —

Da die alltägliche theologische Bildung von der Kabbala sehr wenig weiß und gar nichts versteht, so ist es höchst dankenswerth, daß der Verfasser eine Darstellung des kabbalistischen Lehrbegriffs gegeben hat, welche das Möglichste leistet, um ihn zugänglich zu machen und mit der übrigen Gedankenwelt in Beziehung zu setzen, 1, 223–254. Die Zahlenlehre des Buches Jezira, dieses sonderbare Gegenstück zur pythagoreischen Zahlenlehre, kömmt hier zur Sprache, dann die Lehren des Sohar vom Ensoph, von den zehn

Sephiroth und von den vier Welten. Diese erinnern an den Urgrund, an die Aeonen, an das Pleroma und Kenoma der Gnostiker, und nicht allein dieß, mit der gesammten Weltansicht der Neupythagoreer und Neoplatoniker steht die Kabbala in unverkennbarer Geistesverwandtschaft. Wiewohl man im Einzelnen die Entlehnung nicht nachweisen kann, ist doch die Wechselwirkung zwischen dieser jüdischen Geheimtradition und den genannten außerjüdischen Systemen, welche der Verf. annimmt (I, 229.), nicht zu leugnen. Gestützt auf die Forschungen von Molitor, Frank und Joel, hält der Verf. den Rabbi Jochanan Ben Sakkai (nicht nur Molitor, auch Jost nimmt an, daß Jochanan mit Gamaliel die Zerstörung Jerusalems überlebte) für den Ersten, dem nach Zeugnissen der Mischna die kabbalistische Forschung über das Werk der Schöpfung und über den Cherubimwagen Hesekiel's zugeschrieben wird. Den Rabbi Akiba hält er für den Verfasser des Sepher Jezira und dessen Schüler Simon Ben Jochai für den Begründer des Sohar. Absichtlich wurde der Ursprung dieser Lehren in Geheimniß gehüllt. Daher so geringe Spuren ihres Wirkens nach außen. Aus dem Schooße des orthodoxen Judenthums ging diese Theosophie hervor und sie schloß sich an die strengste Form der jüdischen Gesetzlichkeit an (I, 227.). Mit Recht leitet sie der Verf. aus dem nach innen und nach oben gerichteten Streben ab, worauf sich die tieferen Geister im Judenthum unter dem äußeren Unglück, besonders nach der Zerstörung Jerusalems, zurückgewiesen sahen (230.). Eins aber scheint uns hierbei übersehen, nämlich daß bei diesem Bestreben der Wunsch mitbestimmend war, dem verschmähten und doch imponirenden Christenthum ein Aequivalent von Tiefsinn und erhebender Kraft entgegenstellen zu können und ein gleich reiches System, aus den Quellen mystischer Tradition geschöpft, dem Judenthum zu vindiciren. Wie weit dieser Gedanke den Urhebern der Kabbala zum klaren Bewußtseyn kam, können wir nicht bestimmen.

Aber Thatsache ist, daß das Christenthum, nachdem es einmal da war, auch in denen, die es nicht annahmen, geistige Bedürfnisse und Ansprüche weckte, denen nun eben auf jüdischem Boden die Geheimlehre genügen sollte. Alle vom Verf. gegebenen Data stimmen mit dieser Ansicht zusammen, insbesondere aber seine Vermuthung, daß der Pseudochristus Barkochba Kabbalist war, I, 232. II, 29. Die Kabbala tritt somit in eine merkwürdige Parallele zum Gnosticismus; aber um so bedenklicher ist es dann auch, ob man ihr mit dem Verf. ihre Stelle unter den vorchristlichen Lehrkreisen anweisen darf.

In dem folgenden Abschnitt, der samaritanische Lehrbegriff, S. 255—269., wird gezeigt, daß die Denkweise der Samariter keineswegs der rationalistischen, sondern vielmehr der mystischen Seite des Judenthums angehörte und mit dem Sadducäismus in gar keiner Verwandtschaft stand. Hiermit stimmt neben der Empfänglichkeit der Samariter für das Christenthum ihr Hang zur Magie und zur Gnosis.

Mit besonderer Sorgfalt ist der Essenismus (I, 270—322.) bearbeitet und vollständiger als je vorher die Nachweisung gegeben, daß er die „Ineinsbildung des Pythagoreismus und des Judenthums" war, I, 291.

Essener müssen es gewesen seyn, von denen im letzten Jahrhundert vor Christus die Errichtung mancher pythagoreischen Schriften ausging, wie die unter dem Namen eines Okellos und Timäos. Es geschah dieß um die Zeit, wo der durch seine Gemahlin mit dem Essäismus in Verbindung gekommene König Juba von Mauretanien die pythagoreischen Bücher sammelte (I, 270. 271.). Aegypten, nicht Palästina ist das Geburtsland des Essäismus (275.). Die Aehnlichkeit des Ordens mit der christlichen Kirche, sowohl in der Moral als in den gesellschaftlichen Einrichtungen, läßt der Verf. ungeschwächt ans Licht treten, ebenso das Daseyn der späteren christlichen Klostergelübde bei Essäern und Therapeuten, I, 307. 311., und er fühlt die

Schwierigkeit eines Urtheils über den moralischen Werth der Essäer und über ihr Verhältniß zum Christenthum; denn „Christus, die Apostel, die Schrift, die Kirche sagen weder Gutes noch Böses von ihnen" (I, 302.), der Naturalismus aber hat seit hundertundfünfzig Jahren nicht nachgelassen, den Essäismus für den Schlüssel zur natürlichen Erklärung des Wunders aller Wunder, der Entstehung des Christenthums, auszugeben (I, 310.). Johannes der Täufer muß wirklich mit Essenern in Verbindung gewesen seyn, kann jedoch nicht als Mitglied ihres Ordens betrachtet werden (I, 294. 295.), und was Christus selbst betrifft, so gestattet das christliche Dogma die Annahme, daß Er, indem Er an Weisheit wuchs, von verschiedenen Lehrern und auch von Essenern lernte I, 312—314. Aber es bleibt die ganze Uebereinstimmung des Essäismus und der Kirche eine Aehnlichkeit in der Peripherie bei einer gänzlichen Verschiedenheit im Mittelpuncte. Das Centrum des Christenthums, die Menschwerdung Gottes, fehlt im Essenismus (I, 311.) so sehr, daß keine Ahnung davon da war, und wir setzen hinzu, auch nicht die Möglichkeit einer Ahnung.

Denn der Verf. hätte in dieser Erörterung noch weiter gehen können, wenn er mit dem essenischen Lehrbegriff sogleich den philonischen in Verbindung gesetzt hätte, den er erst später, am Schlusse des gemischten Lehrkreises, behandelt. Die Darstellung Philon's, welche er dort gegeben hat (I, 418—446.), möchten wir für das Gelungenste im ganzen Werke halten, nicht allein wegen der Treue des Berichts und der Genauigkeit der Analyse, welche die jüdischen und die fremdartigen Stoffe des Systems aufzeigt, sondern vor Allem wegen der feinen und wahrhaft erleuchteten Bestimmung des Verhältnisses zum Christenthum, die wir noch in keiner neueren Darstellung so gefunden haben, in der sonst guten Darstellung von Gfrörer am allerwenigsten. Wir stimmen in die Bewunderung des Verf. für die philonische Ethik ein (I, 439.). Philon's ganzes Bestreben, in dem sich

die besten Elemente des Judenthums und des Heidenthums zur Hervorbringung der letzten und schönsten vorchristlichen Blüthe verschmelzen, ging auf etwas dem Christenthum Analoges, und der Erfolg dieser Bemühungen war thatsächlich auf dem Boden des Christenthums zu finden (I, 439. 440.), mit welchem Philon selbst nicht mehr in Berührung kam, I, 420.

Aber eben so richtig wird der zweideutige Charakter der objectiven philonischen Theorie herausgehoben, vermöge dessen sie sich noch mehr zum Gnosticismus als zur christlichen Lehre hinneigt und sogar eine Hauptquelle der gnostischen Häresien geworden ist (I, 441.). Ihre Grundirrthümer liegen in der abstracten, bestimmungslosen, d. h. im Grunde völlig spinozistischen Gottesidee (I, 442.) und in der durch ihre Folgen womöglich noch schädlicheren Vorstellung von der Materie als Quelle alles Bösen (I, 443. 444.). Die abscheulichste Verderbniß der Moral im Gnosticismus ergab sich von da aus mit logischer Nothwendigkeit. Beide Irrthümer zusammengenommen lassen nach Philon's System eine Fleischwerdung des Logos nicht nur nicht erwarten, sondern als schlechthin undenkbar erscheinen (I, 444.). Und so sehen wir denn Philon in der Hauptsache in gleicher Entfernung vom Christenthum wie den Essäismus, oder vielmehr an Philon wird die gewaltige Kluft zwischen Essäismus und Christenthum vollkommen klar. Der Verf. betont, daß wir die Dogmatik der Essener nicht kennen (I, 310.). Aber wir kennen sie, wenn nicht vollständig, so doch bis auf wenige Sätze. Denn sollten Philon's Schriften einem anderen Gedankenkreise angehören, der neben dem essäischen bestanden hätte, oder nicht vielmehr den Ausdruck der therapeutischen und essäischen Anschauungen enthalten? Ein strenger Beweis ist hierfür nicht möglich. Aber wenn man auch Einzelnheiten hier und dort für verschieden halten sollte, der herrschende Geist und somit das Verhältniß zum Christenthum ist auf beiden Seiten dasselbe.

Der Verf. selbst behauptet einen halbheidnischen Ursprung der Essäer (I, 302.); er hätte sie demnach in den gemischten Lehrkreis einfügen, oder aber auch das alexandrinische Judenthum dem jüdischen Lehrkreise zuweisen, jedenfalls beide Abschnitte mit einander verbinden sollen, indem man selbst nach seiner Darstellung zu dem Ergebniß gelangen muß: Philon gibt die Ideen des Essäismus, der Essäismus stellte die praktische Verwirklichung der philonischen Ideen auf. Wir bemerken noch, daß der Verf. auf Aristobulus, den er für den Verfasser der Weisheit Salomonis hält (I, 407.), und auf alle noch vorhandenen Notizen, welche die jüdisch-alexandrinische Litteratur beleuchten, mit Genauigkeit eingeht.

Der gemischte Lehrkreis wird von dem Verf. mit dem altägyptischen System eröffnet (I, 325—335.), nicht als wäre dieses selbst eine Mischung, sondern weil es neben dem Zoroastrismus den größten Theil des Stoffes für den Synkretismus und den Gnosticismus abgegeben hat. Der Verf. arbeitet hier nicht selbständig, sondern gibt einen Auszug aus Röth, von dem er nur in Einem Puncte, hinsichtlich des Thiercultus, abweicht (I, 332.). Gewiß wäre es mit nichts zu rechtfertigen, wenn die Theologen jenes gehaltvolle Werk „über die ägyptische und die zoroastrische Glaubenslehre" unbeachtet lassen wollten. Das Talent der Darstellung, der große Umfang der Mittel und das Ueberraschende der Resultate fordern dringend zum Eingehen auf. Ist doch, um nur eins zu berühren, wenn die dortige Anordnung und Deutung der altägyptischen Mythengestalten richtig ist, unter andern ein für die Theologen bis dahin ungelöstes Räthsel beinahe völlig erledigt: die Entstehung und hohe Geltung des valentinianischen Systems. Aber eben die von Röth gegebene Deutung und Nachconstruction der ersten ägyptischen Götter leidet an Schwächen, welche selbst dem in der Hieroglyphenforschung nicht selbständigen Leser einleuchten müssen. Die Vergleichung des Textes mit den

Anmerkungen läßt alsbald die Lücken der Beweisführung und den bedeutenden Antheil der combinirenden und ergänzenden Phantasie an dem Aufbau des Systems erkennen. Dann geht Röth, wiewohl er voraussetzungslos zu verfahren glaubt und sich auf seine Skepsis etwas zu gute thut, von Voraussetzungen aus, welche nach den Axiomen einer wahren Religionsphilosophie nicht für richtig erkannt werden können und das System in seinen ersten Grundlagen afficiren. Denn er läßt das ägyptische Volk, so zu sagen, mit einem Nichts in der Religion anfangen und die ältesten Götterbegriffe aus einer, so zu sagen, neuen wissenschaftlichen Reflexion über das Weltgebäude entspringen. Urgeist, Urmaterie, Urzeit und Urraum sind die vier Urgottheiten, und sie sollen rein kosmisch gefaßt werden. Von einem ethischen Moment in der Entstehung der Vorstellung und des Cultus ist keine Rede, von einem Nachklang einer Uroffenbarung natürlich auch nicht. Der religiöse Ausgangspunct des Ganzen wird verkannt und es sieht aus, als wenn zu allererst eine Speculation über das Absolute dagewesen, nachher der Cultus ins Leben getreten wäre, da doch Geschichte und innere Nothwendigkeit vielmehr auf das Gegentheil hindeuten, daß die Religion früher da ist, als die Gnosis. Die Theologie wird wohl thun, sich mit den Arbeiten von Röth aufs genaueste auseinanderzusetzen; unseres Wissens ist Lutterbeck der Einzige, der dazu den Anfang gemacht hat.

Es folgt der magisch-hellenistische Lehrbegriff (I, 336—369.). Der Unterschied der chaldäisch-babylonischen und der persischen Magier wird festgestellt. Von Babylon ist die Magie nach Persien gekommen (I, 345.), aber die persische Magie hat in religiöser Beziehung die höhere Bedeutung (S. 348.). Ueber Zoroaster's Leben äußert sich der Verf. sehr skeptisch, im Gegensatz zu Röth's anmuthiger Darstellung, die allerdings auf sehr schwachen Stützen ruht (S. 349.). Doch geht der Verf. in seinen Zweifeln zu weit,

indem er übersieht, daß die orientalische Ueberlieferung von zwei Zoroaster redet, von einem mythischen in Nimrod's Zeit und von dem historischen, den die Griechen als Zeitgenossen des Pythagoras kennen. Das System des Zendavesta wird dargestellt, werthvolle Züge zur Charakteristik des persischen Glaubenseifers werden aus den Keilinschriften des Darius und Xerxes nach Benfey mitgetheilt (S. 351 u. 352.), dann wird auf die Astrologie der babylonischen Magier eingegangen (I, 357 ff.). Ihr Verfahren scheint nach allem dem, was wir davon kennen, maßlose Willkür und ihr Ansehen bei den Griechen und Römern undenkbar, wenn nicht noch eine geheime Kunst unter dem äußern Schematismus der Horoskope versteckt war. Es fanden nach der Ansicht des Verfassers Ahnungen, Träume und Ekstasen bei den Magiern statt, wobei die Beobachtung der Gestirne nur als Anregung diente; nicht der rechnende Verstand, sondern die Sensibilität und Aufgeregtheit des Gemüths habe jene Wahrsagungen hervorgebracht, die nach geschichtlichen Zeugnissen eingetroffen seyen (I, 360—362.). So haben auch die (chaldäischen) Magier im Evangelium die Bezüglichkeit des Sterns auf die Geburt des Königs der Juden durch eine Vision erkannt; sie waren, wie Matthäus selbst andeutet, gewohnt, durch Träume Offenbarungen zu empfangen (I, 365. 366.). So hatte der Magismus eine der Wahrheit zugängliche Seite und seine Verbreitung in den letzten Zeiten vor Christus war auf Seiten des Heidenthums ebenso eine Vorbereitung für die christliche Religion, wie auf Seiten des Judenthums das Aufkommen des Essäismus (I, 369.). —

Der Neoplatonismus wird, weil er erst nach dem Christenthum ins Leben trat, nicht berücksichtigt, dafür aber der neupythagoreische Lehrbegriff (I, 370—391.). Nigidius Figulus (gest. 45 v. Chr.), neben Varro der gelehrteste Römer seiner Zeit, ein Freund Cicero's, war der große Wiederhersteller der schon seit 400 v. Chr. erloschenen pythagoreischen Lebensweise. Alle Nachrichten der Alten über ihn und seine Schriften

gibt der Verf. in einer sehr beachtenswerthen Untersuchung (I, 377—379). Das Ideal des neupythagoreischen Weisen ist später in dem Leben des Apollonius von Tyana von Philostratus aufgestellt worden. Der Verf. gibt einen Auszug aus diesem Werk, als Beitrag zur Schilderung des philosophischen Zeitgeschmackes, und schließt mit der für uns unbegreiflichen Behauptung: „Dafür, daß Philostratus die Absicht gehabt habe, das Christenthum zu bekämpfen, kömmt bei ihm selbst nicht die mindeste Andeutung vor" (I, 383.). Im Gegentheil scheint es uns, daß Philostratus gar keine andere Absicht gehabt hat, als einen heidnischen Gegenchristus aufzustellen, die religiöse Weihe, die sittliche Strenge, den Tiefsinn und die Wunder des Christenthums dem Heidenthum zu vindiciren. Das Leben des Apollonius ist eben so gewiß eine gegen das Christenthum gerichtete Schrift, wie die Bücher des Celsus, Porphyrius und Julianus. — Mit Plutarch's System schließt dieser Abschnitt, welcher übrigens schon an der Grenze des Neuplatonismus steht (I, 389.). Alle diese Erscheinungen zusammen, die ägyptischen Sacra, die Magie, die Mithrasmysterien, der Neupythagoreismus, zeigen durch ihre große und gleichzeitige Ausbreitung, wie sehr seit der Mitte des letzten Jahrhunderts vor Christus im Schooße des sich auflösenden Heidenthums ein Steigen des religiösen Bedürfnisses und ein Hindrängen zu einer religiösen Gottes- und Weltauffassung stattgefunden hat (I, 390.).

Im zweiten Bande begibt sich der Verf. auf den vielbetretenen Boden der neutestamentlichen Kritik. Er läßt, wie bemerkt, die Darstellung der Häresien des apostolischen Zeitalters vorangehen (II, 1—118.), und stellt unter ihnen nicht, wie gewöhnlich, die judaistische, sondern die gnostisch-anomistische voran. Mit berechtigtem Nachdruck weist er den modernen Mythus zurück, daß die häretische Gnosis erst im zweiten Jahrhundert entstanden sey (II, 191. 192.),

und verfolgt diesen in seiner Entstehung kaum, in seiner Hartnäckigkeit gar nicht begreiflichen Irrthum bis auf seine ersten Wurzeln und Anlässe. Die im ersten Bande enthaltene vollständige Vorführung aller der gnostischen Elemente, von denen gerade zur Entstehungszeit des Christenthums die Geister der Suchenden angefüllt oder doch angeregt waren, berechtigt, abgesehen von allen neutestamentlichen und patristischen Aussagen, aufs entschiedenste zu der Ueberzeugung, daß eine gnostische Auffassung und Entstellung des Christenthums nicht ein Jahrhundert lang auf sich warten lassen konnte, sondern sogleich durch die erste apostolische Wirksamkeit veranlaßt werden mußte; so sehr war Alles zu einer solchen Wendung vorbereitet.

Das Wichtigste in diesem Abschnitt bildet die Untersuchung über den Pseudochristianismus in Samarien, als erste Form der gnostischen Häresie (II, 1—29.). Es ist noch viel zu wenig beachtet, was Matter und Gfrörer über Simon den Magier gesagt haben. Lutterbeck kömmt zu demselben Resultat, daß Simon in der That als gnostischer Archihäretiker zu betrachten ist. Den Mythus, mit dem seine Lebensgeschichte umsponnen ist, verwirft er aufs entschiedenste (II, 8—15. 190—192.), aber er hält mit Recht die Thatsache fest, daß Simon von seinen Anhängern für die Erscheinung des Logos gehalten wurde, daß er sich selbst dafür erklärt hat, und daß er als Pseudochristus einen ähnlichen Eingang bei den Samaritanern wie Barcochba bei den Juden gefunden hat. Aber noch weiter läßt sich der Ursprung dieser unheimlichen Richtung verfolgen. Er weist auf die „linke Seite der Johannesjünger" zurück, d. h. auf diejenigen aus der Schule des Täufers, welche eine dem Christenthum abgewendete Stellung einnahmen (I, 300. 301.). Es ist in der That psychologisch vollkommen einleuchtend, daß diese Männer nach einer solchen An=

regung, wie sie ihnen von Johannes geworden war, nicht ruhig stehen bleiben konnten, sondern, indem sie den wahren Christus verkannten, auf einen falschen hingetrieben wurden, und daß sie, einmal dem Wahn und der Bethörung anheimgefallen, sich so weit verirrten, erst den Dositheos, dann den Simon, dann den Menander als den von Johannes angekündigten Gewaltigeren anzuerkennen. Das Daseyn von Secten, welche sich an diese Pseudochristen angeschlossen hatten, ist vollständig bezeugte Thatsache (II, 4. 27.). Und was den Simon betrifft, so hätte der Verfasser in dem von ihm leider noch nicht berücksichtigten neu entdeckten Kirchenlehrer — sey er nun Hippolytus oder ein uns sonst gar nicht bekannter Mann — die bedeutendsten Bestätigungen seiner Ansichten finden können. Denn in dem merkwürdigen Abschnitt am Anfang des sechsten Buches der Philosophumena wird es aufs Neue bezeugt, daß Simon sich für einen Gott erklärt hatte und für einen Gott gehalten wurde [a]); die abscheulichen Grundsätze seiner Anhänger hinsichtlich der Moral werden mit ihren eigenen Worten angegeben [b]); aus Simon's Werke, der ἀπόφασις μεγάλη, werden Stellen ausgehoben [c]), und über sein Lebensende wird eine bis dahin völlig unbekannte Sage mitgetheilt. Unter einem Platanosbaume predigte er; dort ließ er sich mit dem Vorgeben, er werde wieder auferstehen, lebendig begraben, stand aber natürlich nicht wieder auf [d]). Auch sein System wird dort mit den sonstigen Berichten übereinstimmend geschildert. Jedoch hierin geht Lutterbeck offenbar zu weit, daß er dieses System vollständig, wie er es aus den Berichten verschiedener Kirchenlehrer zusammenfügt, für authen-

a) Originis philosophumena, ed. Em. Miller, p. 161.
b) ib. p. 175.
c) ib. p. 163 sqq.
d) ib. p. 176.

tisch nimmt. Die Vermuthung liegt allzu nahe, daß, wie die Kunde von Simon's Leben Mythisches, die Darstellung seines Systems Exegetisches enthält.

Der Verf. macht sich nun auf, in dem Paragraph: der Pseudoprophetismus in Kleinasien und Griechenland (II, 29—57.), alle Spuren der gnostischen Häresie, die sich eben an die Simon's knüpft, im neuen Testamente zu verfolgen.

Die offene Polemik in den Pastoralbriefen, die mehr zurückhaltenden Anspielungen auf ein gnostisches System in den Briefen an die Epheser und Kolosser — worauf übrigens die Commentare von Staiger und Bähr zu dem letzteren Briefe noch vollständiger eingehen, — endlich die Nikolaiten in der Offenbarung Johannis und die ihnen gleichartigen Häretiker im Briefe des Juda und im zweiten des Petrus werden mit Fug und Recht in diesen Zusammenhang gebracht. Aber der Verfasser läßt sich verleiten, Gnostiker und Anomisten auch an Orten zu suchen und zu finden, wo sie schwerlich oder gewiß nicht zu finden sind. Allerdings deutet Paulus, wenn er im zweiten Brief an die Thessalonicher von der Anomia, deren Geheimniß bereits in Wirksamkeit sey, redet, auf diese unheilverkündende Zeiterscheinung: die Ausartung des Christenthums in gesetzlosen Gnosticismus; aber daß es in Thessalonika selbst eine gnostische Secte gegeben (II, 30.), sagt Paulus mit keinem Worte, ebenso wenig, daß eine gnostische Secte zu Philippi war (II, 55.); denn was Paulus von Feinden des Kreuzes Christi an die Philipper schreibt, kann auf Niemand besser, als auf irdisch gesinnte Judaisten bezogen werden. Auch die Pseudapostel zu Korinth hält der Verf. nicht für Judaisten, sondern für Gnostiker und Anomisten, muß aber gestehen, daß sie aus Palästina kamen, sich für Abgesandte des Petrus und Jakobus ausgaben, und somit unter dem

Schein des Judaismus auftraten (I, 46. 48.). Schon deßwegen konnte diese Erörterung dem Verf. nicht wohl gelingen, weil er Alles, was Paulus in Korinth zu bekämpfen fand, auf Eine Richtung zurückzuführen sucht (II, 50.). Am allerwenigsten aber wird der Verf. Eingang finden, wenn er sogar den Brief des Jakobus gegen die Gnostiker gerichtet und für die Kirchen in Griechenland und Kleinasien bestimmt seyn läßt (II, 52—54.). Paulus hätte, so vermuthet der Verf., bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem im Jahre 58 dem Jakobus von den Vorgängen in Korinth erzählt, ihm seine Briefe an die Korinther und an die Römer in Abschrift mitgetheilt und ihn veranlaßt, sich in einem zunächst nach Korinth zu sendenden Briefe über die Verwerflichkeit jener gnostisch-anomistischen Irrlehren auszusprechen. Diese Hypothese erscheint uns als das Schwächste in dem zweiten Bande, und der Verf. konnte nur dadurch auf sie verfallen, daß ihm der eine Punct, den er mit Recht als höchst wichtig erkannte, die frühzeitige Entstellung des Paulinismus durch Gnostiker, gegen die entschiedensten Anzeigen der Bestimmung des Briefes Jacobi für streng judenchristliche Gemeinden blind machte.

Cerinth und die Ebioniten vertreten die dritte Form der Gnosis (II, 57—78.). Cerinthus wird als Begründer eines sittlich gereinigten, dem Gesetze befreundetern, idealistischen Gnosticismus aufgefaßt (S. 66.), wiewohl gerade auf einen solchen schon die Briefe an die Ephesier und Kolosser hindeuten. An ihn schließt sich Valentinus, während sich die andere Reihe von Gnostikern, die mit Simon beginnt, in Karpokrates, Saturninus, Basilides und Marcion fortsetzt (S. 67.). Der (gnostische) Ebionitismus wird von dem Uebergang der Essäer zum Christenthum hergeleitet; Ebion und Elxai werden für mythische Personen gehalten (S. 71.). Doch spricht für die Existenz des letzteren der merkwürdige

Auszug des neu entdeckten Kirchenlehrers aus dem Buche des Elchasai a).

Die Geschichte der Judaisten in Galatien, in Rom und in Palästina bildet den Inhalt des folgenden Abschnittes, woran sich noch Einiges über die Judaisten im Briefe des Pseudobarnabas und über die Nazaräer anschließt (II, 79 — 118.). Es ist ganz richtig, daß die Judaisten nicht in demselben Sinne wie die Gnostiker eine Häresie waren. Die Milde des Paulus im Urtheil über die Judaisten wird hervorgehoben (II, 90. 91.), und dieß nicht zur Unzeit, wenn man sich an die dermaligen Irrthümer über das Verhältniß des Paulus zu den Anhängern des Mosaismus erinnert. Ueber die Bedingungen, welche das Apostelconcilium den Heiden stellte, ist Bd. I. S. 415. eine sehr beachtenswerthe Erörterung zu finden; der Verf. sieht in den vier oder vielmehr drei Bedingungen der Zulassung nicht die noachischen Gebote, wie sie der Talmud aufstellt, sondern die Forderungen, an welche die Essäer die Zulassung von Heiden geknüpft hatten.

Wir gelangen endlich zum apostolisch-christlichen Lehrkreis, dem Schlußstein des Ganzen (II, 121—305.). In die Darstellung des Lehrgehaltes sind, wie natürlich, Untersuchungen über die Lebensgeschichte der neutestamentlichen Schriftsteller und die Entstehung ihrer Schriften eingestreut. Aber eben so zerstreut und zerbröckelt finden sich diese Partien theils hier, theils in früheren Abschnitten vor, so daß man sie erst mit Hülfe des sehr zweckmäßigen alphabetischen Registers am Ende des Buches aufsuchen muß, um sie zu einer zusammenhängenden neutestamentlichen Litteraturgeschichte zu verbinden. Dieß zu thun, ist hier nicht der Ort;

a) Origenis philosophumena, ed. Miller, p. 292 sqq.

daß der Verfasser es nicht gethan hat, ist zu bedauern; es wäre ihm nicht schwer gewesen, mit demselben Stoffe und denselben Studien ein abgerundetes Gesammtbild des apostolischen Zeitalters aufzustellen. Nur ein paar Worte über historisch-kritische Einzelnheiten seyen hier gestattet.

Den Vertrag des Paulus mit Jakobus, Petrus und Johannes (Galat. 2.) verlegt der Verf. nicht in die Zeit des Apostelconcils (Ap.-Gesch. 15.), sondern — mit Wieseler — auf einen späteren Besuch des Paulus in Jerusalem im Jahre 54, eine Lösung der Schwierigkeit, die nicht leicht Jemand befriedigen wird. — Ueber die Ankläger des Paulus in Rom wird I, 119. Anm. eine sinnreiche Vermuthung aufgestellt. Der Verf. findet sie in den Priestern, welche Felix gefangen gesetzt und nach Rom gesendet hatte, wo sie durch die Verwendung des Josephus (im J. 63) freigelassen wurden (Iosephus de vita sua 3.). Dieß geschah durch den Einfluß der Sabina Poppäa; ihr schiebt der Verfasser, nach Wieseler's Vorgang, einen großen Theil der Schuld an dem Tode des Paulus und der neronischen Verfolgung zu. — Den Brief an die Hebräer legt der Verf. zuversichtlich dem Apollos bei — eine Hypothese, die nach den Untersuchungen Bleek's von Luther ausgegangen ist, — modificirt jedoch diese Ansicht so, daß (wofür der Augenschein spricht) die letzten neun Verse von Paulus selbst beigefügt seyen und daß Apollos in Gemeinschaft mit Lukas, Clemens und anderen Paulinern das Schreiben erlassen hätte — eine unnöthige Verschmelzung mehrerer alter Hypothesen (II, 101—103.). Ueber die Wahrscheinlichkeit einer raschen Vervielfältigung und Ausbreitung der paulinischen Briefe ergeht sich der Verf. (II, 181.) mit Nachweisungen aus der Schrift von Adolf Schmidt (Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten christlichen Jahrhundert), welche Aufnahme in die Einleitungen zum neuen Testament verdienen. — In

Bezug auf Jakobus und Judas, die Brüder Christi, bleibt der Verf. bei der ganz unhaltbaren Combination des Hieronymus stehen, wornach sie mit den Aposteln dieses Namens identisch, nicht Brüder, sondern Vettern Christi, und zwar Söhne des Alphäus gewesen seyn sollen (II, 141.). Hier hat die herkömmliche Ansicht zu viel über die Kritik vermocht.

Die Bedeutung dieses letzten Buches: „der christlich-apostolische Lehrkreis", ist vor Allem eine dogmatische. Mit hohem Interesse wird der Leser dem Verfasser folgen, wie er, durchdrungen von der Göttlichkeit des Christenthums als Offenbarung im strengen Sinne, überzeugt von der Echtheit der heiligen Schriften, doch zugleich mit voller Hingebung die menschliche Eigenthümlichkeit der Schriftsteller und die Entwickelungsstufen in den neutestamentlichen Lehrbegriffen aufsucht, wie er bei der unbefangensten Anerkennung alles dessen, was die protestantische Kritik und biblische Theologie irgend Begründetes vorgebracht hat, doch jene Ueberzeugung von der Echtheit und Theopneustie der heiligen Schriften zu wahren weiß. — Dabei sehen wir ihn mit einer Liebe zur Sache in die Tiefen des neutestamentlichen Schriftwortes eindringen, welche selten bei katholischen Theologen gefunden wird und sich, wo sie gefunden wird, selten mit ausgebreiteten historischen Studien vereinigt. Vielmehr ist es leider gewöhnlich der Fall, daß bei denen, die sich mit Sorgfalt in das Schriftwort versenken, die dazu nöthige Concentration zu einer Vernachlässigung und Nichtachtung der Geschichte, des kirchlichen Dogma, der neueren Philosophie u. s. w. führt.

Der Verfasser arbeitet in derselben Richtung mit jenen schriftgläubigen Protestanten, welche sich daran gemacht haben, zu zeigen, daß die göttliche Offenbarung es ist, welche sich in eine Entwickelung eingelassen hat, und

daß diese anscheinende Vermenschlichung ihre Göttlichkeit nicht aufhebt.

Wie aber schon in alter Zeit die verschiedene Auffassung der Theopneustie oder des Verhältnisses vom Göttlichen und Menschlichen in der Schrift in Zusammenhang stand mit einer Verschiedenheit in der Christologie — wir erinnern an die antiochenische und alexandrinische Theologenschule —, so ist es auch jetzt nicht zu verwundern, wenn eine Schriftbetrachtung, wie die des Verfassers, zugleich in die Christologie hinüberspielt. So ernst ist es ihm mit dem Grundgedanken, daß das Göttliche in die Einheit mit dem Menschlichen eingeht, ohne letzteres zu zerstören, daß er, offenbar diesem Principe zu Gefallen, in der Lehre von Christo eine eigenthümliche, von den Ausdrücken der Rechtgläubigkeit abweichende Ansicht vorzutragen wagt. Er verwirft die Lehrform, welche bei Perrone freilich etwas auffallend so lautet: in Christo erat natura humana sine persona. Er dagegen sagt: „Die zweite göttliche Person hat eine menschliche Person von dem ersten Augenblicke des Daseyns der letzteren an, jedoch mit Rücksicht auf deren künftige freie Selbstbestimmung mit sich geeinigt" (II, 123.). Wir kennen den Gedankengang, der zu diesem Satze hinleitet und ihn als nothwendigen Fortschritt in der Entfaltung der kirchlichen Christologie zu fordern scheint. Dennoch ist mit diesem Schritt ein gefahrvolles Gebiet betreten. Denn einmal ist es nicht erst Perrone, auch nicht erst die scholastische Theologie, auch nicht erst Johannes Damascenus gewesen (auch nach ihm ist die menschliche Natur in Christo ἀνυπόστατος), der jene Lehrform aufgestellt hat, sondern es ist ein Grundgedanke schon der ökumenischen Concilien und der gleichzeitigen Väter, daß die zweite göttliche Person, welche von Ewigkeit persönlich ist und Person bleibt, die menschliche Natur in die Einheit der Person aufgenommen hat (filius dei assumsit naturam humanam in unitatem

personae). Und wenn man meint, man könne von diesem Ausdruck abgehen, ohne die Sache zu entstellen, so ist dieß, fürchten wir, eine Täuschung. Um diese Besorgniß vor dem sofort drohenden Abweg in den Nestorianismus gründlich zu beseitigen, müßte erst eine Verständigung über den Begriff der Persönlichkeit stattfinden, der offenbar von Perrone und von Baader (denn wir erinnern uns ähnlicher Aeußerungen von Baader, wie die, welche Lutterbeck hier thut) in verschiedenem Sinne genommen wird.

Aber auch in Beziehung auf die Schrift räumt der Verfasser der menschlichen Seite eine Ausdehnung ein, welche große Bedenken erregen kann. Wir meinen nicht allein Bedenken bei solchen schriftgläubigen Protestanten, die dem Conflict mit der argwöhnischen, zersetzenden Kritik, ohne eine beschützende kirchliche Autorität auf ihrer Seite zu haben, ausgesetzt und dadurch veranlaßt sind, sich mit übertriebener Aengstlichkeit an den Buchstaben der Schrift anzuklammern. Ganz abgesehen von einer solchen Stimmung wird, vermuthen wir, selbst von katholischem Standpuncte aus Einsprache dagegen erhoben werden, wie der Verf. über die Reden Christi bei Johannes spricht (II, 254.). Er betrachtet diese Reden als eine Quelle des johanneischen Lehrbegriffes, und offenbar mit Rücksicht auf die Gegner, welche die Reden nicht für geschichtlich oder nur für halb geschichtlich halten, will er nur darauf bestehen, daß der Sinn dieser Reden treu wiedergegeben sey, nicht daß auch der Buchstabe derselbe sey, den Christus gebraucht hatte. Aber um dieses Zugeständniß zu rechtfertigen, genügen die ganz richtigen Sätze über Inspiration, welche der Verf. bei dieser Gelegenheit aufstellt, keineswegs. Denn dießmal handelt es sich nicht von einer Dolmetschung geoffenbarter Wahrheiten in menschlichen Worten, wie in den prophetischen und didaktischen Büchern, sondern von historischem Bericht über

Worte, die schon in menschlicher Sprache von dem Menschen Christus ausgesprochen worden waren. Das johanneische Evangelium ist eine Zeugenaussage über Vorgänge, die auf Erden geschehen sind und in die sinnliche Wahrnehmung fielen. Die strengen Anforderungen, welche nach menschlichem und göttlichem Recht an eine Zeugenaussage, zumal in so wichtiger Angelegenheit, gestellt werden, lassen sich nicht durch solche Aeußerungen beseitigen, wie II, 254.: „Eines Apostels ist es unwürdig, ein Buchstabenknecht, geschweige eine selbstlose Feder zu seyn, die von einem ihr fremden Geiste geführt wird", — oder: „der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig", eine unrichtige Anwendung dieses Ausspruches, der einen hievon ganz entlegenen Sinn hat.

Die Schriften des Matthäus, Jakobus, Judas, Petrus und Markus werden in dem „petrinischen Lehrbegriffe" zusammengenommen (II, 158—185.). Trefflich ist die Charakteristik des Evangeliums Matthäi (II, 161 ff.), doch nicht überzeugend die Anordnung, welche dem Evangelium zu Grunde liegen soll: Christus als König: Matth. 1, 1—4. 11.; als Prophet: 4, 12—25.; als Hoherpriester: 26—28. (II, 158—160.). Die Worte: „Du bist Petrus" u. s. f. werden von Matthäus aufbewahrt, von Lukas, dem Schüler des Apostels, der der Autorität des Petrus einmal öffentlich widerstanden hat, werden sie übergangen. Der Verf. sieht hierin nicht einen Widerspruch, aber eine „gegenseitige Beschränkung" und sagt, für seine Auffassungsweise bezeichnend: „Während im normalen Zustande der Vorrang des Petrus das Princip der Ordnung und die Selbständigkeit des Paulus das Princip der Freiheit in der Kirche vertritt, lassen sich auf beiden Seiten Abnormitäten denken, in denen die vermeintliche Ordnung zur Versteinerung oder Petrificirung (ein unabsichtliches Wortspiel?), die vermeintliche Freiheit zur Auflösung und Verflüchtigung alles christlichen Gehaltes, jene zur Willkürherrschaft und Tyrannei, diese zur

Auflehnung und Revolution führt — Beispiele derartiger Verirrungen weiß die Geschichte von dem Vorfall in Antiochien an bis auf unsere Tage herab in zahlloser Menge zu erzählen." — „Gewiß ist in der Kirche ein Petrus ohne Paulus so unheilbringend wie ein Paulus ohne Petrus, und die Kirchenfreiheit, die jener will, so schlecht und verwerflich wie die Ordnung, welche dieser will" (II, 166. 167.). Matthäus faßt die Kirche als Königthum. „Damit ist die paulinische Ansicht von der Kirche als einem Leibe und die johanneische als einer Familie zu vergleichen, um zu sehen, wie auch in dieser Rücksicht Matthäus und Paulus sich am meisten gegensätzlich verhalten, Johannes aber beide vermittelt" (II, S. 169.).

Die Schriften des Paulus, Lukas und Apollos (der Brief an die Hebräer) kommen in dem paulinischen Lehrbegriffe (II, 186—251.) zur Sprache. Eine vortreffliche Stelle über den paulinischen Lehrbegriff ist II, 193. 194. aus Thomas von Aquinum mitgetheilt. Was über die Prädestinationslehre im zweiten Theile des Briefes an die Römer gesagt wird (II, 212.) ist nicht völlig befriedigend. Die Erörterung über die Kirche und die kirchlichen Einrichtungen nach Paulus (II, 213 ff.) zeichnet sich aus sowie eine Stelle über das Abendmahl (II, 227.). Bei den letzten Dingen flicht der Verf. eine theologisch-philosophische Untersuchung über die ewigen Strafen ein, welche besondere Beachtung verdient (II, 232—238.). Es wird eine durchgreifende Aehnlichkeit des paulinischen Lehrbegriffes mit dem pharisäischen nachgewiesen: „Paulus war auch noch als Christ ein Pharisäer der edelsten Art" (II, 145.) — auch Analogien mit dem stoischen System (ebendas.); aber mit Grund wird gesagt, daß selbst Philon's Doctrin gegen die des Apostels wie Spreu und nichtiges Gerede erscheint (II, S. 251.).

Doch ward auch Paulus noch von Johannes über-

troffen. Wie der Verfasser des Briefs an die Hebräer, muß Johannes die philonischen Schriften gekannt haben (I, 441.). — Sein Lehrbegriff ist „die vollständigste Umarbeitung der philonischen Lehre vom Verhältniß Gottes zur Welt und insbesondere der philonischen Logoslehre, unternommen, um der sich vornehmlich auf Philon's Theorie stützenden gnostischen Häresie jeglichen Boden zu entziehen" (II, 150. 151.). Petrus ist der Apostel des Judenthums, Paulus der des Heidenthums, Johannes der der Häresie gewesen, als Ueberwinder der nikolaitischen und der cerinthischen Irrlehre (II, 134.). Die Apokalypse, früher geschrieben als das Evangelium (im J. 69), ist so gut wie dieses von Johannes und stellt die unmittelbare Vorstufe des im Evangelium enthaltenen Lehrbegriffes dar (II, 256.). Ihr Grundgedanke ist richtig gefaßt, aber im Einzelnen wird sie vom Verf. auffallend wenig ausgelegt und benutzt; vielleicht wollte er lieber wenig Auslegung von ihr geben, als eine verfehlte; stehen doch wir Alle als schülerhafte Anfänger vor diesem unerschöpflichen Buche. — Was der Verfasser über die biblische, näher johanneische Trinitätslehre und ihr Verhältniß zur kirchlichen sagt, geht sehr in die Tiefe (I, 261. vergl. 206. 207.). Johannes bezeugt die wahre, lebendige Gottesidee im Gegensatz zur abstracten (II, 259.); er, dem die neueste Entstellung seines Lehrbegriffes dualistische Irrlehren schuld gegeben hat, überwindet gerade den substanziellen Dualismus eines Philon von Geist und Materie vermittelst der Durchführung des echten moralischen Dualismus (II, 270. 271.), so wie durch das Zeugniß von der Fleischwerdung des Logos und durch die Hervorhebung der Leiblichkeit Christi (275. 277.). Es schließt dieser Abschnitt mit Bemerkungen über den johanneischen Chiliasmus, dessen Grundgedanken auch die Philosophie nicht nur zuläßt, sondern als einzig würdigen Abschluß der Geschichte fordert (II, 298.).

Indem wir zum Schlusse eilen, dürfen wir einige Mängel nicht verschweigen. Man merkt noch zu sehr, daß das Werk aus Vorlesungen entstanden ist; die Vorbemerkungen und Uebergänge sind mitunter zu umständlich. Noch besser würde der Totaleindruck des Gebäudes seyn, hätte der Verfasser alles Gerüste abgebrochen. Fehler in der Accentuation der griechischen Worte stören um so mehr, da sich einige von ihnen wiederholen, während im Uebrigen wohlthuende Correctheit herrscht.

Der Verfasser hat das Recht, von seiner Arbeit Gewinn für das exegetische Studium auf den Universitäten zu hoffen. Er hat einen reichen Schatz des Wissens in einer für Studirende vollkommen zugänglichen Form dargeboten. Werke wie dieses, wenn sie ernstlich studirt werden, könnten unseren jungen Theologen aus der Zerfahrenheit und Oberflächlichkeit heraushelfen, an der die jetzige Spaltung des theologischen Vortrags in vielerlei Disciplinen und die verwirrende, von den Quellen ablenkende Beschäftigung mit den Einfällen des Tages zum großen Theile schuld sind. Es ist ein tragisches Geschick, daß einer der wenigen theologischen Lehrer, welche geeignet sind, ihre Zuhörer vor diesem Unheil zu bewahren und in den Ernst der Forschung sowohl als des Glaubens einzuführen, seiner theologischen Lehrthätigkeit beraubt worden ist. Seit die Vorlesungen der theologischen Facultät zu Gießen aufgehört haben, hat der Verfasser, um nicht jeder persönlichen Wirksamkeit entsagen zu müssen, philologische Vorträge über griechische und römische Antiquitäten und Archäologie gehalten. Die Vorsteher der katholischen Kirche in Deutschland und die, welche neben ihnen über das Unterrichtswesen zu bestimmen haben, müssen in einem beklagenswerthen Irrthum über die wahren Interessen des Christenthums befangen seyn, wenn sie die ohnehin nicht zahlreichen Männer entbehren zu können

glauben, welche in ihrer Persönlichkeit und in ihrem Wirken die Einheit der wissenschaftlichen Bildung unserer Zeit mit den alten religiösen Ueberzeugungen darzustellen und zu vertreten im Stande sind.

27. Nov. 1852.

H. Thiersch.

---

## 2.

Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung von D. C. Ullmann. Sechste, neu bearbeitete Auflage. Hamburg, bei Fr. Perthes, 1853. VIII und 299 S. in Octav.

---

Wenn der Brief an die Hebräer von dem Stifter des neuen Bundes bezeugt: „Allenthalben versucht, gleichwie wir, doch ohne Sünde", und die Kirche dieses Zeugniß sich aneignet durch das Bekenntniß: „Uns in Allem gleich, ausgenommen die Sünde" — so sind das sehr einfache, auch für den schlichtesten Verstand zugängliche Worte. Aber wie einfach die Worte seyn mögen, sie enthalten doch für den, der in die Tiefe und Fülle ihres Gehaltes eindringt, eine ganze Welt von religiösen und ethischen Gedanken; ja noch mehr, sie führen uns, sobald ihr Grund uns feststeht und ihr Zusammenhang richtig von uns gewürdigt wird, auf die höchsten heilbringenden Realitäten im Bereiche des religiös-sittlichen Lebens hin.

Eine sündige Menschheit auf der einen Seite, und ihr gegenüber auf der andern ein Einziger, von dessen sünd-

loser Reinheit überzeugt zu seyn, wir alle Ursache haben: das sind Thatsachen, denen ein ungeheures Gewicht, eine unermeßliche Tragweite zuerkannt werden muß. Sie schließen, wenn wir sie in ihrer ganzen Bedeutung begreifen, den gottmenschlichen Charakter des Sündlos-Heiligen, seine göttliche Bestimmung zur Versöhnung und Erlösung der Menschheit, seinen Beruf zur Vermittelung der wahren Heilsoffenbarung, unsrerseits aber die Verpflichtung zum unbedingt hingebenden Glauben an ihn in sich.

Dieß im Wesentlichen ist es, was das Buch, welches von Neuem dem theilnehmenden Leserkreise dargeboten wird nach allen Beziehungen anschaulich machen will. Es war von Anfang dessen Zweck. Aber in der neuen Bearbeitung ist dieses Ziel noch bestimmter ins Auge gefaßt und durchgreifender verfolgt worden.

Die vorliegende Auflage liefert nicht bloß einzelne Umänderungen, sondern eine umfassende Erneuerung der Schrift: eine Erneuerung, von der wir hoffen und wünschen, daß sie auch eine wirkliche Verbesserung des Ganzen sey. Die Theile, welche eine vollständige Umarbeitung erfahren haben, sind außer der Einleitung vornehmlich folgende: der Begriff der Sünde und der Sündlosigkeit; das Charakterbild und das Selbstzeugniß Jesu; die Wirkungen des Christenthums in ihrer Bedeutung für den Erweis der Sündlosigkeit; das Versuchtwerden Jesu und die Versuchungsgeschichte; besonders aber der ganze vierte Abschnitt, der die Folgerungen aus der Sündlosigkeit Jesu behandelt. Diese Partien möchte der Verfasser, wie er es schon in der Vorrede gethan, am meisten der Prüfung einsichtiger Leser empfehlen, und in Beziehung auf sie hegt er ganz besonders den Wunsch, durch berichtigende Weiterbildung seiner Gedanken oder durch Widerspruch belehrende Förderung zu empfangen.

Auf Einzelnes soll hier nicht eingegangen werden. Der

einzige Zweck dieser Selbstanzeige ist, auch die Leser der Studien mit dem Vorhandenseyn der neuen Bearbeitung bekannt zu machen und sie mit wenigen Worten auf die Puncte hinzuweisen, für welche sich der Verfasser vorzugsweise ihre Aufmerksamkeit erbittet.

Ullmann.

# Kirchliches.

# Beiträge a) zur Geschichte der Kirche und des kirchlichen Lebens in der Kurpfalz gegen das Ende des 16. Jahrhunderts,

mitgetheilt

von

Heinrich Heppe,
Doctor und Professor der Theologie zu Marburg.

---

Die Geschichte der evangelischen und der christlichen Kirche überhaupt weiß von keinem Fürsten zu berichten, der in so umfassender, energischer und eigenthümlicher Weise die ganze Macht seines landesherrlichen Regimentes aufgeboten habe, um seinem Volke christliche Erkenntniß und christliche Zucht beizubringen, wie dieß der junge Kurfürst Friedrich IV. von der Pfalz that.

Friedrich IV. wollte sich nicht darauf beschränken, die Schöpfung seines Großvaters Friedrich's III., das deutsch-reformirte, auf der Basis der melanchthonischen Doctrin aufgeführte Kirchenwesen, in ihrem äußern Bestande zu sichern. Denn im Grunde war dieß unter der vormundschaftlichen Regierung Johann Casimir's (1583—1592), der das von Ludwig VI. eingeführte Lutherthum wieder beseitigt hatte, trotz der im Lande noch immer stark genug

---

a) Die Acten, auf denen die Darstellung der hier zum ersten mal vollständig beleuchteten Vorgänge beruht, sind von dem Verf. in dem Regierungsarchiv zu Kassel aufgefunden worden. Um der Kürze und Zuverlässigkeit der Erzählung willen ist dieselbe theilweise in wörtlichen Auszügen aus den Acten gegeben.

hervortretenden Sympathien für das Lutherthum schon hinlänglich geschehen. Vielmehr ging das Streben des jungen Kurfürsten vor Allem dahin, den deutsch-reformirten Glauben, für den sein eigenes Herz schlug, nicht bloß in den äußeren Ordnungen des Landes, sondern auch im Herzen seines Volkes zu befestigen. Und hierzu hat Kurfürst Friedrich eine Energie, eine Thatkraft und Beharrlichkeit des Willens aufgeboten, die in ihrer Art ganz einzig dasteht und die Bewunderung der Nachwelt verdient.

Die Seele des Kurfürsten war von dem Gedanken erfüllt, daß es eines christlichen Landesherrn heiligste Pflicht sey, vor Allem dahin zu wirken, daß jeder Unterthan die nothwendigste Erkenntniß des christlichen Heiles besitze. Um nun über das, was deßfalls zur Hebung der geistlichen Wohlfahrt des Volkes geschehen müsse, ins Klare zu kommen, beschloß Friedrich, nachdem er eben erst zur Regierung gelangt war, den Umfang und Charakter der christlichen Erkenntniß, welche sich bei den Unterthanen vorfand, zu ermitteln. Er ließ daher (im December 1592) zunächst einen Theil seines „Hofgesindes, darnach auch etliche von den Unterthanen tentiren" und überzeugte sich alsbald, daß fast überall auch in Betreff der fundamentalsten Lehren der Kirche die entsetzlichste Unwissenheit herrschte. „Denn Viele, ungeachtet sie getauft sind und sich Christen nennen lassen, wissen doch nicht, in wessen Namen sie getauft worden, können weder die Artikel des christlichen Glaubens — noch die Einsetzung der Taufe, ja auch das Vater Unser nicht erzählen. Etliche, die etwas davon wissen, erzählen es gar in einem widerwärtigen Verstand und lehren dasselbe auch also ihre Kinder. Ueberdieß, wenn man sie befragt, wer Gott sey, wer der Mittler zwischen Gott und den Menschen, welches der Weg zu dem ewigen Leben, — so wissen sie davon ebensoviel als ein ungetaufter Heide. — — Wie auch dieses keine geringe Verunehrung Gottes ist, daß die armen, elenden Leute, wie leider hin und wieder im Lande von Alten und Jungen

geschieht, alle Tage beten: „Gott wolle uns unsre tägliche Nahrung vergeben, er wolle uns unsre Schuld geben und widerfahren lassen; item: er wolle uns nicht führen und wolle uns versuchen. — Item, daß Etliche in dem christlichen Glauben anstatt der Worte „„„Ich glaube eine Gemeinschaft der Heiligen"'" sprechen: „„„Ich glaube eine Gemeinschaft der Hölle"'" a).

Diese traurige Erfahrung brachte den Kurfürsten auf den Gedanken, mit seinem ganzen Volke einen Proceß vorzunehmen, der, wie er glaubte, nothwendig jeden einzelnen seiner Unterthanen in den Besitz der wesentlichsten Heilserkenntniß bringen mußte. Er ernannte nämlich eine Visitationscommission, welche beauftragt ward, jede Stadt und jedes einzelne Dorf des Landes zu bereisen und überall in folgender Weise zu verfahren b).

Die Visitatoren sollten zu den Amtleuten jedes Orts gehen, denselben ihre Vollmacht vorlegen, dann die Glocken läuten und den Pfarrer vor versammelter Gemeinde eine Predigt halten lassen, in welcher das Volk ermahnt werden solle, Gott um fruchtbarliches Gedeihen der bevorstehenden Visitation anzurufen. Zugleich sollten die Visitatoren aus

---

a) Ausgezogen aus: „Vortrag, so bei der angestellten Visitation Churfürstl. Pfalz angehörigen Dienern und Bürgerschaft zu Heidelberg beschehen, den 13. Novembris Ao. 93."

b) „Instruction, was unsre von Gottes Gnaden Friedrichen Pfalzgrafen bei Rhein, des heil. römischen Reichs Erztruchsessen ꝛc., Kirchenräthe und verordnete Visitatores und liebe Getreuen sammt und sonders in allen und jeden unsern Aemtern, Stetten, Flecken und Dörfern dieses Kurfürstenthums der Pfalz am Rhein kraft der aus sonderbaren, hohen und beweglichen Ursachen angestellten Visitation nicht allein des Kirchenstands, sondern auch des politischen Wesens halber in Gegenwart und mit Zuthun unserer jedes Orts Ober- und Unteramtleute, zu erkunden, zu verbessern, und wie sie es allenthalben geschaffen befunden, uns ordentlich und mit Umständen referiren und anbringen sollen."

der Predigt zu ermitteln suchen, ob der Pfarrer seine Vorträge verständlich, erbaulich und zum wahren Unterricht und Trost der Zuhörer einzurichten wisse. — Nach beendigter Predigt sollten die Visitatoren durch die Amtleute alle obrigkeitlichen Personen des Orts, Schultheiß, Bürgermeister und Rath, das Gericht und die ganze Gemeinde zu einer bestimmten Stunde und an einen bestimmten Ort zusammenrufen lassen, um das Volk mit dem eigentlichen Zwecke der Visitation bekannt zu machen. Die Visitatoren sollten hierbei namentlich darauf hinweisen, daß es durchaus nicht des Kurfürsten Absicht sey, Jemandem den Glauben aufzudrängen, oder ihn durch Bloßlegung seiner Unwissenheit zu kränken, daß er vielmehr nur das ewige und zeitliche Heil seiner Unterthanen im Auge habe, welches Niemand ohne Erkenntniß der wesentlichen Heilslehren der Kirche zu erlangen vermöge, weßhalb alle Unterthanen in dieser Visitation eine gnädige Heimsuchung des Allerhöchsten zu erkennen hätten.

Nachdem hierauf ein Gebet gesprochen, worin man Gott anzurufen habe, daß er das ganze Werk durch seinen heiligen Geist regieren und es zur Ausbreitung der Ehre seines allerheiligsten Namens und zu des armen Volkes ewiger Wohlfahrt gereichen lassen wolle, — sollte nun die Prüfung beginnen, jedoch für dießmal nur mit dem männlichen Geschlecht. Auch sollten alle obrigkeitlichen Personen gesondert vom Volke verhört werden, „damit sie nicht, wenn sie in gleicher Unwissenheit wie die gemeinen Leute erfunden würden, vor denselben beschämt und bei ihnen verächtlich gemacht würden".

Die Bürgerschaft zu Heidelberg erhielt noch die besondere Vergünstigung, daß die Prüfung mit ihr nicht öffentlich, sondern bei verschlossenen Thüren vorgenommen ward, „wegen der großen Menge und sonderlich der fremden Leute, so allhier wohnen".

Die Visitatoren durchzogen nun das Land und versuch-

ren aller Orten genau nach der ihnen mitgegebenen Instruction. Namentlich ward die Prüfung eines jeden einzelnen männlichen Unterthanen mit der allergrößten Sorgfalt ausgeführt. „In solchem Examine aber hat man vornehmlich zwei Puncte einem Jeden gefragt; erstlich, ob sie die fünf Hauptstücke christlicher Religion, nämlich die zehn Gebote Gottes, die Artikel des christlichen Glaubens, das Vater Unser, die Einsetzung beider Sacramente, — so viel allein den bloßen Text derselben anlangt, zu erzählen wüßten. Darnach und fürs Andre, ob sie auch der darin verfaßten christlichen Lehre einen Verstand haben, sintemal der Mensch ohne derselben Wissenschaft und Verstand nicht selig werden kann."

Wie nun ein Jeder bestanden, ist fleißig verzeichnet worden, damit man wissen möchte, wo es Jedem fehlt, und man in Unterweisung und Verbesserung solcher Mängel sich desto besser danach zu richten hätte" a).

Nach beendigter Prüfung ward sodann die ganze Gemeinde wieder zusammengefordert, um sich das Ergebniß derselben vorhalten zu lassen. Die Wahrnehmungen, welche die Visitatoren an den einzelnen Gemeinden machten, waren immer ziemlich dieselben, weßhalb sie jede Gemeinde darauf hinwiesen, „daß sie über Zuversicht, nicht ohne große Befremdung, Verwunderung und Betrübniß vermerkt, daß so gar ein geringer Theil unter ihnen den bloßen Text der fünf Hauptstücke aus dem Kinder-Katechismus ganz und recht erzählen könnten; ja daß ihrer auch leider mehr als zu Viele erfunden worden, die weder das Vater Unser, — noch die Artikel des christlichen Glaubens — nicht haben erzählen können. Viel weniger aber sind derjenigen befunden worden, die recht gewußt, wie sie sollen selig werden, und solcher ihrer Seligkeit sich trösten können."

a) „Bericht von gehaltener Visitation, angestellter Unterweisung der Alten und Katechisation der Jugend, und von den Mitteln, dadurch solche Anordnung im Schwang beharrlich erhalten wird".

Die Resultate der Prüfungen waren sehr trauriger Art. An manchen Orten fanden sich kaum zehn Leute vor, die das Vater Unser richtig hersagen konnten. Dagegen zeigte es sich an der sinnlosen Form, mit welcher die Meisten das Gebet und den Glauben recitirten, daß sie beides nur gedankenlos herzuplappern vermochten. Viele sprachen: „Dein Wille geschehe im Himmel, wie auf Erden"; „unser täglich Brod vergib uns heute"; „nicht erführ' uns, kein Uebel versuche uns"; „gib uns unsre Schuld"; — und der Glaube ward ganz gewöhnlich mit den Worten recitirt: „gelitten hat Pontius Pilatus", „geponziget unter Pilatus", „der heilige Geist ist geboren", „die Jungfrau Maria hat gelitten" u. dgl. m.

Nur über das Ergebniß der mit der heidelberger Bürgerschaft angestellten Prüfung finden sich genauere Nachrichten vor. Es wird nämlich erzählt, daß kaum der dritte Theil derselben den Text der fünf Hauptstücke habe angeben und daß unter diesen nur sehr Wenige die einfache Frage, wodurch der Mensch selig werde, hätten richtig beantworten können. „Denn auf beschehene Befragung haben sie einestheils unterschiedlich zur Antwort gegeben: durchs Gebet, einestheils: durch gute Werke, einestheils: durch die Sacramente, einestheils: durch die Worte, welche Christus im Nachtmahl gesprochen, und was dergleichen ungeschickte Antworten mehr im Examine vorgefallen. Etliche haben zwar recht geantwortet, daß sie durch den Glauben an Jesum Christum selig werden; als sie aber weiter befragt worden, was sie durch solchen Glauben verstünden, haben sie die Antwort gegeben, — daß sie unter dem Glauben entweder die bloße Erzählung der Artikel, oder die schlechte Wissenschaft der Historien verstehen, oder aber, daß einer mit seinem Bekenntniß nicht dem jüdischen, türkischen, heidnischen, sondern dem christlichen Glauben zugethan sey."

Es war somit die traurige Thatsache festgestellt, daß es

bis dahin der evangelischen Kirche des Landes nicht gelungen war, die protestantische Erkenntniß von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben an die freie Gnade in das Herz des pfälzischen Volkes einzupflanzen. Der gänzliche Mangel alles eigentlich kirchlichen Bewußtseyns im Volk trat auch darin sehr auffallend hervor, daß sich namentlich zu Heidelberg gar keine Erkenntniß von der dem geistlichen Amte zukommenden Bedeutung vorfand. „Denn der meiste Theil Zuhörer allhie sich (gegen die Geistlichen) allso erzeigen, als wären dieselben nicht Botschafter an Christi Statt, durch welche sie Gott vermahnt, und eben als hätte Christus allein von seinen Aposteln, und nicht von allen gesandten Dienern seines Evangelii gesagt: wer euch verachtet, der verachtet mich. Ja man spürt bei Etlichen nicht allein eine bloße Verachtung, sondern daneben auch eine unchristliche Verbitterung wider ihre von Christo vorgesetzten Hirten und Lehrer, und zwar eine solche Verbitterung, darin sie auch auf ihrem Todbette verharren; dessen man noch ein frisch Exempel in dieser Gemeinde allhier zu Heidelberg hat."

Daneben traten allerdings auch einzelne erfreulichere Erscheinungen hervor. Es fanden sich zu Heidelberg „etliche" Bürger, „welche nicht allein der christlichen Lehre einen satten Verstand, sondern auch darin einen feinen christlichen Eifer" hatten. Auch konnten die Visitatoren die Wahrnehmung machen, „daß die Unwissenden alle miteinander ihre Unwissenheit erkennen und sich erbieten, dasjenige, so sie jetzund nicht wissen, hinfüro gern zu lernen, ausgenommen etliche Wenige, deren gleichwohl in allen vier Quartieren (zu Heidelberg) über fünf nicht sind, welche entweder Ihrer Kurfürstlichen Gnaden Zweck und Vorhaben noch nicht genugsam verstehen, oder aber gar überaus verstockte gottlose Herzen haben müssen." —

Am Schlusse des Vortrags, welchen die Visitatoren den Gemeinden hielten, ward denselben noch bemerklich gemacht,

daß die Prüfung und diese Erzählung der schrecklichen, unglaublichen und mehr als heidnischen Unwissenheit und Blindheit des größten Haufens nicht den Zweck habe, das Volk zu verkleinern und zu beschämen, sondern daß es diese seine grobe Unwissenheit erkenne und an die ewige Verdammniß denke, die auf solche Blindheit nothwendig folgen müsse. Das Volk solle darum in sich gehen und allen Fleiß anwenden, daß es zur wahren Erkenntniß Gottes und seines Heiles gelange, und dadurch der allerhöchsten Gefahr und Strafe entfliehe.

Um nun die allmähliche Verbreitung christlicher Erkenntniß im Volke zu sichern, ordneten die Visitatoren an, daß in jedem Orte allsonntäglich nach gehaltener Predigt vier bis sechs Wochen hindurch von dem Pfarrer mit der Gemeinde ein besonderes Gebet gesprochen werden sollte, „in welchem erstlich die Gemeinde vor dem Angesichte Gottes ihre große Unwissenheit und Blindheit, auch Unachtsamkeit, Sicherheit und Verachtung der Gnade Gottes bekennt, die er ihnen in seinem Wort hat vortragen lassen, (und in welchem sie) darnach bittet, daß Gott solchen ihren Undank und große Sünde ihnen nicht wolle zurechnen, und um derowegen seine Gnade von ihnen wenden, sondern solches Alles ihnen gnädiglich um des Blutvergießens Jesu Christi des Mittlers willen verzeihen und vergeben, und mit seinem heiligen Geiste ihre Herzen erleuchten und erweichen, daß sie diese gnädige und väterliche Heimsuchung Gottes erkennen, ihr Elend, darin sie stecken, recht fühlen, zu Jesu Christo sich recht schicken und der ewigen Verdammniß durch Gottes Gnade entgehen, und durch rechte Erkenntniß Gottes und, den er gesandt hat, Jesu Christi, unseres einigen Mittlers, und durch wahren Glauben an ihn ewig selig werden mögen."

Außerdem suchten die Visitatoren nach allen Seiten hin über den kirchlichen und sittlichen Zustand der Gemeinden und über die Amtsverwaltung der Pfarrer die genaueste Er-

kundigung einzuziehen. Sie fragten, wie oft der Pfarrer an den Sonn- und Fest-, so wie an den Wochentagen predige, welche Commentare und andere Bücher er zur Ausarbeitung seiner Predigten benutze, welche Bücher er besitze, ob er den Katechismusunterricht fleißig ertheile, wie oft und in welcher liturgischen Weise er Abendmahl halte; ob sich die Gemeindeglieder zur Anhörung der Predigten und zum Genusse des Sacraments fleißig einfänden, und ob sie vor dem Gebrauche des Abendmahls in erforderlicher Weise unterrichtet würden; ob die Ortsobrigkeit das Volk zum fleißigen Kirchenbesuch anhalte und die Ungehorsamen strafe; ob ein neuer Kirchenbau nöthig, und ob derselbe etwa erschwert werde; ob sich Wiedertäufer oder andere Sectirer, oder solche Leute vorfänden, die ein ärgerliches Leben führten und dergl.

Rath, Gericht und die Vornehmen der Gemeinde wurden insbesondere gefragt, ob nicht bloß der Pfarrer, sondern auch, falls im Dorfe eine Schule eingerichtet war, der Schulmeister getreulich sein Amt thue. Dagegen hatten sich der Pfarrer und Schulmeister darüber zu erklären, ob sie bei den Amtleuten den nöthigen Schutz fänden, ob die etwaigen Collatoren der Pfründen ihre Pflicht thäten, ob sich ihre Baulichkeiten in gutem Stande befänden, ob ihnen ihr competenzmäßiges Einkommen zugeliefert werde, und ob die Classenconvente, so wie die vierzehntägigen Presbyterialsitzungen ordentlich gehalten würden.

Sodann suchten die Visitatoren zu ermitteln, ob überall die Polizei-, Ehe-, Almosen- und andere Ordnungen richtig gehandhabt, und ob für die Aufrechthaltung christlicher Zucht in der Gemeinde die nöthige Sorge getragen würde. Wo sich Hospitalien, Waisen- und Siechenhäuser vorfanden, wurden dieselben von den Visitatoren genau untersucht.

Unmittelbar nach vollendeter Visitation sandte die Commission ihre ausführlichen Berichte an den Kurfürsten ein, und sofort erfolgten, — zunächst für die Stadt Heidelberg, — die gemessensten Befehle zur kirchlichen Informirung aller

Unwissenden. In Heidelberg sollte jeder derselben vier Wochen nach beendeter Visitation nochmals geprüft werden. Der Schultheiß und Bürgermeister der Stadt erhielten den Befehl, fernerhin Niemandem das Bürger- oder Wohnrecht zu ertheilen, der sich nicht durch Vorlegung eines pfarramtlichen Zeugnisses darüber ausweise, daß er die fünf Hauptstücke vollständig erlernt habe; und die Pfarrer wurden angewiesen, kein Brautpaar aufzubieten oder gar einzusegnen, dem sie ein solches Zeugniß nicht ertheilen könnten.

Außerdem erließ der Kurfürst für die Bürgerschaft zu Heidelberg folgende Bestimmungen.

In einem jeden Quartiere der Stadt sollte ein bestimmtes Local eingerichtet werden, in welchem jeder Bürger zu einer gewissen Tageszeit von einem Geistlichen über den wesentlichen Sinn der fünf Hauptstücke und über das zur Seligkeit unerläßliche Fundament der christlichen Lehre unterrichtet werden sollte. Doch sollte dieser Unterricht nicht, wie auf dem Lande, öffentlich, sondern bei verschlossenen Thüren und nur in Beiseyn eines Rathsherrn ertheilt werden. Und je nachdem ein Quartier größer oder kleiner sey, sollte in je zehn oder weniger Wochen jeder Einwohner wenigstens einmal geprüft werden. — Jeder verheirathete Bürger sollte seine Frau mit in den Unterricht bringen, und die Wittwen sollten mit den Männern gezählt werden. — Eröffnet sollte dieser Informirungsproceß am 1. Dec. 1593 dadurch werden, daß an diesem Tage Nachmittags 2 Uhr zwei der verordneten Visitatoren „mit etlichen Paaren Eheleuten in verschloßner Kirche, nämlich in der Kirche zum heil. Geist, den Anfang machten, um dadurch den Kirchendienern nicht allein wegen Ihrer Kurf. Gnaden das Werk in die Hand zu geben, sondern zugleich auch die Weise, Meinung und Wege zu zeigen, wie Ihre Kurf. Gnaden es hinfüro wollen gehalten haben."

Außerdem sollten die Geistlichen an jedem Sonntage um 12 Uhr über die fünf Hauptstücke predigen, und zwar

ganz in derselben Weise, in welcher sie die Einzelnen zu belehren pflegten. Auch sollten sie hierbei dem Volke diejenigen biblischen Geschichten vorerzählen, welche zum Verständniß der Summe und des Fundaments der ganzen christlichen Lehre vonnöthen seyen.

Demgemäß ward an alle Bürger der Befehl erlassen, daß sie sich sammt Weib, Kind und Gesinde zu diesen Predigten, so wie zu den etwas ausführlicheren Katechismuspredigten, die um 3 Uhr gehalten würden, fleißig einfinden sollten. — Zugleich traf der Kurfürst die nöthigen Vorkehrungen, um die Begründung christlicher Erkenntniß auch in den Kindern möglichst zu sichern. Den Eltern ward nämlich zur Pflicht gemacht, ihren Kindern die fünf Hauptstücke nach richtigem, unverfälschtem Text möglichst frühe einzuüben, sie fleißig zur Katechismuspredigt mitzunehmen, und nicht zu gestatten, daß sie während derselben auf der Gasse oder vor dem Thurm umherliefen, indem auch der Schultheiß und Bürgermeister der Stadt angewiesen seyen, dem unleidlichen Muthwillen der Jugend auf den Gassen mit mehr Ernst, als bisher geschehen, zu begegnen. — Außerdem befahl der Kurfürst, die Zahl der deutschen Schulen in der Weise zu erhöhen, daß sich in jedem Quartier eine deutsche Knaben- und eine Mädchenschule befände, welche von den Pfarrern wöchentlich, von den Kirchenräthen halbjährlich visitirt werden sollten. Der Besuch dieser Schulen sollte für die Kinder ärmerer Eltern unentgeltlich seyn; nur die vermöglicheren sollten vierteljährlich zwei Batzen zahlen. Die Eltern aber sollten ihre Kinder zum fleißigen Besuche der Schulen anhalten und sie namentlich lesen lernen lassen, damit dieselben, wenn sie etwa jemals an Orte kämen, wo sie keine evangelische Predigt hören könnten, sich selbst aus Gottes Wort zu erbauen vermöchten.

Noch umfassendere Anordnungen traf der Kurfürst zur Informirung der Landbewohner. Zunächst setzte er für jede Landgemeinde einen bestimmten Termin fest, bis zu welchem

Jedermann die fünf Hauptstücke genau auswendig lernen sollte. Nach Ablauf dieses Termins sollte jeder Einzelne von seinem Pfarrer nochmals geprüft, und wenn er in der Prüfung bestehe, aus der Liste der Ignoranten gestrichen werden. Im andern Falle dagegen sollte der Pfarrer fortfahren, ihn zu unterrichten. „Doch mit den gar alten, albernen und mit den übel hörenden Leuten sollten die Pfarrer Geduld tragen, — ja dahin trachten, daß, da sie schon die Worte nicht alle so gar gewiß fassen oder behalten könnten, sie doch den Verstand davon bekommen möchten. Sonderlich aber, daß sie ihnen den gekreuzigten Christum ins Herz predigen und ihnen oft und viel vorsagen und einbilden, wie sie durch herzliches Vertrauen auf das Verdienst des Leidens und Sterbens Christi, wann ihr Stündlein vorhanden ist, in Frieden mit dem alten Simeon von hinnen fahren sollen."

Um dem Gedächtniß der Leute die fünf Hauptstücke möglichst einzuprägen, sollten dieselben allsonntäglich von der Kanzel herab laut und verständlich vorgelesen werden. Außerdem verordnete der Kurfürst, „daß alle Wochen auf einem gewissen Tag und Stunde nach Gelegenheit jedes Orts eine gewisse Anzahl Manns- und Weibspersonen, mehr oder weniger, je nachdem die Gemeinde groß oder klein sey, an einen gewissen Ort durch die Obrigkeit vorbeschieden und durch die Kirchendiener aus dem bloßen Text der fünf Hauptstücke christlicher Religion in dem Fundament derselben auf das allereinfältigste unterrichtet und unterwiesen werde."

Diese Unterweisung sollte in den Dörfern, Flecken und kleinen Städten des Landes, um die Unterthanen nicht in ihrer Feldarbeit während der Wochentage zu stören, Sonntags nach der Mittagspredigt, in den größeren Städten dagegen an einem bestimmten Wochentage ertheilt werden. Und zwar sollten immer so viele Gemeindeglieder vorbeschieden

werden, daß in den größern Städten innerhalb acht oder zehn Wochen, in den kleineren Gemeinden dagegen innerhalb vier Wochen jeder Ortsangehörige einmal katechisirt werden könnte. In den größeren Städten, wo der katechetische Unterricht am Sonntag nach gehaltener Mittagspredigt gehalten werde, sollten die zur Kirche Beschiedenen in Beiseyn der ganzen Gemeinde unterwiesen und verhört werden, damit auch die Uebrigen ihren Gewinn davon haben könnten. Nur die Kinder sollten vor dem Beginne der Prüfung entlassen werden, „daß sie nicht hören, wenn die Alten übel bestehen, und ihrer spotten".

Um den Pfarrern die Ertheilung des Unterrichts zu erleichtern, wurde denselben eine katechetische Darlegung der wesentlichsten Lehren des Christenthums in zwanzig Fragen mitgetheilt, welche gewissermaßen eine Reproduction des Inhalts der heidelberger Katechese enthielten. In diesen Fragen und Antworten wurden nämlich drei Stücke als Inbegriff aller Heilserkenntniß hingestellt: 1) die Erkenntniß des menschlichen Sündenelendes; 2) die Erkenntniß, wie der Mensch aus diesem Elend erlöst werde, und 3) die Erkenntniß, wie sich der Mensch für diese Offenbarung Gott dankbar zu erweisen habe.

Außerdem erließ der Kurfürst an alle Pfarrer des Landes folgende Instruction, nach welcher sie den Unterricht ertheilen sollten:

„Belangend die Alten, sollen die Kirchendiener die Predigt um 12 Uhr am Sonntag bis auf fernere Verordnung einstellen, und statt derselben dahin sich bemühen, daß die armen, unberichteten und unverständigen Leute die textus catechismi recht erzählen lernen und in den fundamentis religionis christianae wohl informirt und unterwiesen werden." — —

„Sollen derhalben an einem jeden Ort, zu der Zeit und Stunde, wie in visitatione nach Gelegenheit jeder Kirche geordnet, so viele Mannspersonen sammt ihren Weibern, als

ihnen befohlen worden, alle Sonntage durch die Unteramtleute desselbigen Orts vorbescheiden lassen, dieselbigen in der Kirche niedersetzen, und ihnen in Beiseyn der ganzen Gemeinde, wann sie zuvor gesungen und gebetet haben, die bloßen Texte der fünf Hauptstücke verständiglich, langsam und deutlich vorlesen, damit die Unwissenden und Anstoßenden dieselben bei sich selbst recht lernen nachsprechen. — Darnach sollen sie ihnen auch die zwanzig gedruckten Fragestücke, die ihnen zum Verstand gedachter Hauptstücke dienen sollen, gleichermaßen deutlich vorsprechen, und nachmals ein Stück nach dem andern fein kurz und verständiglich erklären, wie sie in visitatione gesehen und gehört haben."

„Und da sie eins der drei Stücke gedachter Fragen (als erstlich von des Menschen Elend) erklärt haben, sollen sie die in selbigem Stück begriffenen Fragen kurz, verständiglich und solchermaßen repetiren, daß die Antwort darauf solchen armen Leuten gleichsam in den Mund gegeben werde, und alsdann umfragen, ob sie dieselben auch verstanden und gemerkt haben."

„Er soll auch mit besonderem Fleiß dafür seyn, daß die Leute nicht ohne Verstand, allein mit auswendig gelernten Worten psittaci more auf die Fragen antworten, sondern soll mehr auf den Verstand als auf die Worte dringen. — Und damit diejenigen, so die Texte der fünf capitum einmal recht gelernt, diese nicht wiederum vergessen, soll er allwegen bei jedem Stück denjenigen Text, welcher dazu gehörig, nur eins aus den niedergesetzten Eheleuten, Mann oder Weib, erzählen lassen; als auf die Frage: Woraus erkennst du dein Elend? soll er den Decalogum erzählen lassen; auf die Frage: Wer ist Christus? das Symbolum; auf die Frage: Wozu dienen uns die Sacramente? die Einsetzung der Sacramente; endlich auf die Frage: Wie soll man Gott dankbar seyn? — und sie antworten: mit dem Gebet, — soll er das Gebet des Herrn erzählen lassen." — —

„Es sollen sich aber die Kirchendiener fleißig hüten, daß sie in gedachter Unterweisung nicht fremde, vielweniger hohe Fragen einmischen, sondern sollen bei den ihnen vorgeschriebenen zwanzig Fragen und deren einfältiger Erklärung bis auf fernere Verordnung verbleiben."

„Die Kinder anlangend, sollen sie denselben zu angeregter Stunde die Texte der Hauptstücke, wie den Alten, langsam, deutlich und laut vorlesen und dieselben von einem commate zum andern fein laut und verständiglich nachsprechen lassen." — —

„Darnach sollen sie die Kinder, wie solche in gewisse classes abgetheilt sind, nachdem ein jegliches gelernt hat, examiniren und sehen, wie sie zunehmen. Und weil deren zweierlei sind, etliche, so in die Schule gehen und den Katechismus lernen, andre, so nicht in die Schule gehen, auch nicht lesen können, noch den Katechismus lernen, so hat sich ein Minister mit Versäumniß derselben bei diesem examine mit den Schülern nicht lange aufzuhalten, sondern den meisten Fleiß und Arbeit bei solchen als den ungeschicktesten anzuwenden." —

„Welche aber unter der Jugend, sie gehen gleich in die Schule oder nicht, etwas vor den andern erwachsen und demnach verständiger sind, die sollen neben dem, daß sie die Texte der fünf Hauptstücke recht erzählen lernen, auch allgemach zum Verstand derselben eingeführt werden, und das durch einfältige Erklärung der zwanzig Fragen ziemlich verstehen lernen."

„Wie denn auch ein jeder Schulmeister seinen Kindern in der Schule die Hauptstücke dergestalt und also täglich, wann er sie aus der Schule dimittiren will, Vor- und Nachmittags vorsagen soll, wie er den Kirchendiener alle Sonntage in der Kirche thun hört, und sie von einem commate zum andern fein laut lassen nachsprechen."

„Es sollen auch die Schulmeister und Glöckner, die dazu qualificirt, den Kirchendienern in examine der Kinder, so

viel das Verhören der textuum betrifft, helfen, damit die Jugend nicht zu lange aufgehalten oder versäumt werde."

„Zu den Stunden aber in der Woche, wann er mit den Kindern den Katechismus treibt, soll er seine unterschiedlichen classes in der Schule haben, und die, so gleiches profectus sind, in eine Klasse zusammenordiniren und jeder Klasse das Ihre vorsprechen und dasselbe nachsagen lassen: den allerkleinsten oder ungeschicktesten in der untersten Klasse orationem dominicam, und so fürter hinauf den andern in der folgenden Klasse das Symbolum, den dritten den Decalogum, und den vierten die institutionem utriusque sacramenti, — und darauf ein jedes Kind insonderheit verhören, ob es das, so ihm damals nachzusprechen vorgesagt ist worden, auch für sich allein erzählen könne oder nicht. Und soll sich ein jedes Kind in seiner Klasse so lange aufhalten, bis es denselben Theil des Katechismus gar wohl gefaßt hat, und allerdings fertig und recht erzählen kann." —

„Schließlich haben alle Kirchen- und Schuldiener bei Verrichtung einer so christlichen und nothwendigen Arbeit wohl Ursache, den Allmächtigen unnachlässig anzurufen und zu bitten, daß er sie zu recht treuen, eifrigen und unverdrossenen Arbeitern dieser seiner Ernte machen wolle." —

* * *

Die Verfügungen des Kurfürsten wurden sofort aller Orten zur Ausführung gebracht. Zu Heidelberg insbesondere wurden die zwanzig Katechismusfragen in den sonntäglichen Mittagspredigten allmonatlich durchgepredigt. Die Schulkinder wurden nach vorschriftsmäßiger Klasseneintheilung von den Schulmeistern und Schulfrauen selbst in die Katechismuspredigten geführt; die Erwachsenen wurden regelmäßig geprüft und belehrt, und die besonderen strengen Vorschriften, welche der Kurfürst zur Unterweisung seiner Hofdienerschaft, so wie der Stadt- und der Landbewohner erlassen hatte, schienen zu den schönsten Erfolgen zu führen.

Im Schlosse wurde allsonntäglich, wie im ganzen Lande,

in der Schloßkapelle öffentlicher Katechismusunterricht ertheilt; außerdem wurden alle Hofdiener Montags um Ein Uhr im Winter- oder Königssaal noch privatim informirt. An diesen Privatübungen nahmen je 25 Personen Theil, und es war das ganze Hofgesinde zu diesem Behufe in sieben Klassen getheilt, von denen jede einen Aufseher hatte, der darauf sehen mußte, daß sich jede Klasse vollzählig zur Unterweisung einstellte, und daß sie sich jeden Morgen und Abend zur Verrichtung eines Gebets und zur Lesung eines Kapitels der Schrift versammelte, weßhalb der Kurfürst jeder Klasse ein besonderes Exemplar der heiligen Schrift hatte übergeben lassen.

Die Klasseneintheilung der Hofdienerschaft war folgende: „Die erste Klasse ist derer in der Küche; 2) derer im Backhaus; 3) derer im Keller; 4) derer in der Schneiderei; 5) der Trabanten, derer im Zeughaus, der Wächter, Thürmer und Krummhölzer; 6) derer in der Silberkammer; 7) der Jäger."

Neben diesen katechetischen Uebungsstunden, welche auch von dem am Hofe dienenden Frauenzimmer (Wäscherinnen, Beschließerinnen u. dergl.) besucht wurden, waren noch in den beiden kurfürstlichen Ställen, im Wagenstall und im Marstall, für das dazu gehörige Dienstpersonal tägliche Morgen- und Abendgebete angeordnet.

Diejenigen Personen vom Hofgesinde, welche nicht ständig bei Hofe aufwarteten und mit ihren Familien in der Stadt wohnten, wurden am Donnerstag vor jedem monatlichen Bettag von den Stadtgeistlichen in dem Quartier „zu den Barfüßern" katechetisch unterrichtet.

Die Verordnungen, wodurch diese Einrichtungen ins Leben gerufen waren, wurden an jedem Neujahrstage dem ganzen Hofgesinde öffentlich vorgelesen. Im Jahre 1599 wurden sie sogar der Hofordnung einverleibt, und die Befolgung dieser, wie der für Stadt und Land erlassenen Be-

stimmungen ward von dem Kurfürsten mit der größten Sorgfalt überwacht.

Ueber die katechetischen Uebungen des Hofgesindes nämlich ließ sich der Kurfürst allmonatlich Bericht vorlegen, und forderte außerdem alle Jahre „zu Ende desselben die verordneten Räthe und Kirchendiener, und auch die sieben Aufseher in sein Gemach, um von ihnen zu hören, wie es das ganze Jahr über gehalten und ergangen sey, wie es in Besserung zu stellen und beständiglich darin möge erhalten werden."

In ähnlicher Weise hatte Friedrich für die Stadt Heidelberg bestimmte Commissare ernannt, „die das ganze Werk dirigiren und treiben, die Leute vorbescheiden, Achtung darauf haben, ob sie erscheinen." Außerdem mußten einige Verordnete des Stadtraths „der Unterweisung allezeit beiwohnen und Achtung darauf geben, daß von beiden, sowohl von den Kirchendienern, als auch von denen, die unterwiesen werden, gebührende Bescheidenheit und Sanftmuth gebraucht werde, damit Niemand vor den Kopf gestoßen und der erwünschte Zweck verhindert werde." Auch ließ sich der Kurfürst an jedem monatlichen Bettag durch zwei Mitglieder des geistlichen Ministeriums und zwei Stadträthe in der Kanzlei des Kirchenraths Bericht darüber vorlegen, „wie es im verschienenen Monat fortgegangen, ob Mängel vorgefallen, oder wie es möchte verbessert werden", woneben der Kurfürst noch an jedem Jahresschluß einen vollständigen Jahresbericht einforderte.

Zur Beaufsichtigung des katechetischen Unterrichts auf dem Lande bestellte der Kurfürst einen besondern Visitator, „der jährlich alle ecclesias inspectorum und andere hin und wieder, da es die Nothdurft erfordert, deßgleichen die conventus classicos visitire und daselbst, wie die Kirchendiener und Zuhörer ihr Amt verrichten, auch wie die Beamten dem Ministerio die Hand bieten, und was sonst für Mängel, dadurch der Lauf des Evangelii und der Zweck des Ministerii verhindert wird, vorfallen, sich fleißig erkun-

dige, und was er nicht mit Hülfe der Beamten verbessern kann, zurück an Ihre Kurf. Gnaden bringe, welche nachmals durch besondere Befehle an die Amtleute oder Andere, denen es zu verrichten gebührt, Solches verbessern läßt." Dieser Visitator reiste nun in allen Inspecturen des Landes von Ort zu Ort, prüfte in den Katechismusstunden Alte und Junge selbst, und sorgte dafür, daß die Namen derer, welche trotz aller Ermahnungen der Prediger keine Fortschritte in der christlichen Erkenntniß machten, dem Kirchenrathe berichtlich angezeigt wurden, worauf dieser letztere den betreffenden Beamten im Namen des Landesherrn aufgeben ließ, die Unwissenden und Fahrlässigen zum fleißigen und aufmerksamen Besuche der katechetischen Uebungsstunden mit Gewalt anzuhalten.

Allein trotz aller dieser sorgfältigen Anordnungen vermochte der Kurfürst doch die Hindernisse, welche seinem Plane in der Gleichgültigkeit namentlich der heidelberger Bürgerschaft im Wege standen, nicht sofort zu überwinden. Die Gottesdienste und die katechetischen Uebungen wurden von Vielen nur unregelmäßig besucht, und schon im Jahre 1594 sah sich der Magistrat zu Heidelberg veranlaßt, sämmtliche Zunftmeister der Stadt auf das Rathhaus zu citiren und ihnen aufzugeben, „ihren Zunftgenossen zu vermelden, daß sie bei Vermeidung unnachlässiger Strafe auf beschehenes Erfordern bei gedachter Unterweisung neben ihren Weibern erscheinen, die Predigten fleißig besuchen, auch ihr Gesinde und Kinder dahin schicken oder doch sonst von den Gassen abhalten sollten, damit nicht Noth sey, mit angedrohter Strafe gegen sie zu verfahren."

Auch der Besuch der deutschen Schulen zu Heidelberg war ein sehr geringer, was für den Kurfürsten um so betrübender war, als er erfuhr, daß von denjenigen Kindern, welche nicht zur Schule geschickt wurden, auch fast keins an den katechetischen Uebungen der Geistlichen Theil nahm, und daß von den Eltern derselben durchaus nichts geschah, um

ihnen das Hersagen des Gebets in der bisherigen ganz corrumpirten und unsinnigen Form abzugewöhnen.

Aber der Entschluß des Kurfürsten stand fest, „nicht eher zu ruhen, er habe es denn durch die Hülfe Gottes bei Alten und Jungen dahin gebracht, und von dieser löblichen, alten, kurfürstlichen Stadt diese Schmach, als sollten Leute darinnen zu finden seyn, die das Vater Unser, den Glauben und andere Stücke christlicher Lehre nicht recht erzählen könnten, ganz und gar abgewendet, wie auch den Fluch Gottes, der durch solch unchristliches Beten, da es länger sollte seinen Fortgang haben, gemeiner Stadt unzweifenlich würde zugezogen werden."

Friedrich setzte daher durch Erlaß vom 25. Febr. 1595 eine Commission nieder, welche den Auftrag erhielt, in Heidelberg von Haus zu Haus zu gehen und alle Kinder, die über acht Jahre alt wären, aufzuzeichnen, damit diejenigen, welche die Schule nicht besuchten und auch durch ihre Eltern keine Unterweisung erhielten, nach Ablauf von vier Wochen vom Tage des Erlasses dieser Verordnung an zur Prüfung und zum Besuche der kirchlichen Katechesen angehalten würden. Den Müttern sollte es unbenommen seyn, „neben ihren Töchtern, die etwa zu furchtsam wären, diesem Examen beizuwohnen." Den Dienstboten, welche nicht zu Heidelberg heimathberechtigt waren, ward es freigestellt, sich öffentlich prüfen zu lassen oder nicht.

Die Theilnahme der Kinder an den katechetischen Uebungen war in Heidelberg anders eingerichtet, als auf dem Lande. Dort nämlich wurden alle über achtzehn Jahre alten Söhne und Töchter ganz so wie die Eltern geprüft und belehrt, aber erst, nachdem die Prüfung mit den älteren Personen beendet war, nach welcher zuerst die Prüfung der Söhne und dann die der Töchter begann. Für die jüngern Kinder war daneben noch an jedem Sonntage in einer bestimmten Nachmittagsstunde ein besonderer Katechismusunterricht angeordnet, in welchem den jüngsten Kindern die fünf Haupt-

stücke eingeprägt wurden, während die älteren Kinder mit den zwanzig Fragen bekannt gemacht wurden.

Auf dem Lande dagegen, namentlich in den kleineren Gemeinden, stellten sich die Söhne neben die Väter und die Töchter neben die Mütter, um sich gleichzeitig mit denselben unterrichten und prüfen zu lassen.

Indeß sah der Kurfürst sehr wohl ein, daß ein dauernder Erfolg dieser Anordnungen nur durch Hebung der Sonntagsfeier gesichert werden könne, und daß in dem Mangel eines fleißigen Kirchenbesuchs die Hauptursache der früher wahrgenommenen Unwissenheit zu suchen sey. Friedrich verordnete daher (25. Febr. 1595), „daß fernerhin in allen Städten, Märkten, Flecken und Dörfern (des Landes) in den Zeiten, wo man das Wort Gottes verkündigt, bevorab an den Sonn- und Feiertagen, durch Jedermann, der es Leibes halber vermöge, dasselbige fleißig besucht, auch die Jugend dazu angehalten werde, und Niemand — auf Märkten, Gassen, Fechtschulen (die dann unter der Predigt gar nicht erlaubt oder gehalten werden sollen), auch andern dergleichen Orten, bei oder vor dem Thurm müßig gehen, spatzieren, oder auch in Wirthshäusern, Zechen, Spielplätzen, Gewerben und Geschäften, die sonst zu anderer Zeit und zu anderen Orten wohl ausgerichtet werden könnten, sich sollen finden lassen, noch Andere, die zum Worte Gottes gehen, darüber verspotten. — Deßgleichen soll auch auf bemeldete Sonn- und Feiertage nichts öffentlich feil gehabt, gekauft oder verkauft, auch kein Laden aufgethan werden.“ — Die Beamten wurden angewiesen, den Unterthanen im Besuch des Gottesdienstes mit gutem Beispiel voranzugehen; die Pfarrer wurden in dem Vorwort zu einem neuen Abdruck der Gebete wider den Türken ermahnt, ihre Predigten so einzurichten, daß das Volk zu wahrer Reue und zu herzlicher Anrufung des göttlichen Namens geführt werde, und das Volk ward beschieden, den Ermahnungen seines Landesherrn und seiner Seelsorger durch fleißigen Besuch des Gotteshau-

ses Folge zu geben, damit der Kurfürst nicht am Ende in die Lage komme, den göttlichen Befehl in Anwendung zu bringen, welcher laute: „Nöthige sie, hereinzukommen.“

* * *

Alle Anordnungen, welche der Kurfürst bis dahin erlassen hatte, bezogen sich zunächst nur auf die Unterpfalz am Rhein, oder waren wenigstens nur hier zur Ausführung gekommen. Aber auch die Oberpfalz, die sich noch fortwährend der Einführung des deutsch-reformirten Kirchenthums zu erwehren suchte, sollte den Segen einer gründlichen und umfassenden katechetischen Bearbeitung erfahren.

Der Kurfürst erließ daher unter dem 6. Juli 1596 seine sogenannte Generalinstitutionsordnung, worin er dem Lande publiciren ließ: nachdem er in Erfahrung gebracht habe, daß die meisten seiner Unterthanen, obschon dieselben seit mehr als funfzig Jahren evangelische Predigten gehört und den Katechismus gelernt hätten, dennoch nicht anzeigen könnten, wessen sie sich zu getrösten hätten, so habe er sich für verpflichtet erachtet, ihnen Anleitung und Unterricht zu verschaffen, und neben den gewöhnlichen Predigten noch eine besondere Unterweisung anzuordnen. Es sollte daher die Obrigkeit jedes Orts gewisse Personen, und zwar etwa funfzehn oder zwanzig Eheleute, zu solcher Unterweisung auf den Sonntag vorbescheiden, so daß man in einem Monat mit allen erwachsenen Gemeindegliedern katechisiren könne. Dann sollte man die erwachsenen Söhne und Töchter vorbescheiden und hierauf wieder mit den Eheleuten fortfahren.

Allein nur eine Visitation war es, die der Kurfürst in der Oberpfalz durchsetzen konnte. Das eigentliche Institutionswerk kam gar nicht zur Ausführung, weßhalb Friedrich im Jahre 1598 eine zweite Visitation anordnete, und jetzt konnte mit der Institution wenigstens ein erster Anfang gemacht werden. Aber die Unwissenheit und die Widerspenstigkeit des Volkes waren so groß, daß die Visitatoren vollkommen zufrieden seyn mußten, als sie im J. 1600 berich-

ten konnten, daß von den 4000 Einwohnern zu Amberg jetzt bereits 158 Personen, die im Schreiben und Lesen unterrichtet seyen, die fünf Hauptstücke des Katechismus und insbesondere die zehn Gebote vollständig auswendig gelernt hätten. Von den Uebrigen aber klagten sie, daß dieselben, da sie weder schreiben noch lesen könnten und Niemanden hätten, der ihnen die fünf Hauptstücke vorsprechen könnte, ihrer groben Unwissenheit halber nothwendig besonders unterrichtet werden müßten.

Noch schwieriger, als in der Hauptstadt der Oberpfalz, war die Ausführung des Institutionswerkes auf dem Lande, wo das Volk an den meisten Orten lieber ganz auf den Kirchenbesuch verzichtete, als daß es sich der katechetischen Informirung unterwarf, weßhalb der Kurfürst die Verordnung erließ, „daß die Widerspenstigen ernstlich ermahnt, wenn sie darauf wieder nicht erschienen, um einen Gulden, dann um das Doppelte gestraft und endlich, wenn die Geldstrafe nichts verfangen sollte, mit dem Thurm, mit Ausschaffung und anderen dergleichen scharfen Mitteln gegen sie verfahren werde."

Namentlich aber hoffte der Kurfürst, durch die in der Instruction vom 22. Juli 1601 neu geregelte Wirksamkeit der geistlichen Inspectoren den Fortbestand und Erfolg der Institution zu sichern, indem er in jener Instruction verordnete: „Es soll der Inspector daran seyn, daß allenthalben seiner auferlegten Inspection die Jugend vor allen Dingen die fünf Hauptstücke christlicher Religion nicht allein gewiß und incorrupte erzählen lerne, sondern auch deren von Tag zu Tag einen ziemlichen Verstand und Grund aus dem täglichen Trieb und Unterricht treuer Kirchendiener fasse, und dann zu dessen besserer Confirmirung der in unserer Kirchenordnung einverleibte christliche und mit Gottes Wort begründete Katechismus durchs Jahr alle Sonntage in den Mittagspredigten ordentlich und einfältig erklärt und darauf, wie sich gebührt, die Jugend examinirt und verhört werde."

„In den Flecken aber und Dörfern, da man mit den zwanzig Fragen bisher gemachter Anstellung nach etlichemal mit Erklärung durchgekommen, sollen gleichwohl pastores den ganzen Katechismum ordentlich, wie obgemeldet, erklären und predigen, aber allein die insonderheit gezeichneten Fragen im Katechismo, anstatt des kleinen, von der Jugend in dem Verhör und examine fordern und treiben. Und damit Alten und Jungen solche Lehre des Katechismi durch ein vielfältiges Repetiren desto stärker eingebildet werde, so sollen allenthalben die Kirchendiener denselben nicht allein in den gewöhnlichen Mittagspredigten ordentlich tractiren, sondern auch sonst in den anderen Predigten, so oft es der Text ohnedas mitbringt, mit sonderm Ernst und Fleiß allegiren, accommodiren und gleichsam ihre Predigten damit confirmiren."

„Er soll ihm auch die aus sondern und hochnothwendigen Ursachen angestellte wöchentliche Unterweisung der Alten, und wenn man mit denselben herum ist, alsdann der erwachsenen Jugend in jetzigen seinen anbefohlenen Pfarrkirchen ernstes Fleißes angelegen seyn lassen, — auch jederzeit in classicis conventibus davon satten Bericht einnehmen, und da in einem oder dem andern Ort Mangel, denselben unsäumlich zu verbessern anstellen."

* * *

Die uns vorliegenden Acten führen uns nur bis zum Jahre 1601, und wir müssen daher unsere Darstellung hiermit schließen. Aber auch diese wenigen Mittheilungen werden die unvergleichlich dastehende Eigenthümlichkeit des Gedankens, den der edle Kurfürst durchzuführen suchte, hinlänglich ins Klare setzen. Wir sehen hier in dem Kurfürsten Friedrich das Ideal dessen, was sich so oft innerhalb der evangelischen Kirche als heilloses Zerrbild dargestellt hat: die landesherrliche Auctorität, als episkopale Hüterin im Hause des Herrn. Kurfürst Friedrich macht hier in der absolutesten Weise von der in die Hände der protestantischen Landesherren gekommenen Episkopalgewalt Gebrauch. Aber

es ist nur das Heil der Seelen, die Ehre des Herrn, die zeitliche und ewige Wohlfahrt des Volkes und das Heil der eigenen Seele, die der Kurfürst im Auge hat. Das Auftreten und Verfahren des Kurfürsten hat vielfach etwas Alttestamentliches, Theokratisches, Strenges. Aber überall, wo Kurfürst Friedrich mit dem ganzen Ernst eines in seinem tiefsten Grunde aufgeregten Gewissens handelt und eine auf klarer Erkenntniß des göttlichen Befehls beruhende unbeugsame Festigkeit des Thuns kundgibt, tritt immer auch in hellster Klarheit die schonende Milde und Wärme eines Herzens hervor, das in dem Glauben an die erlösende Gnade Gottes seinen Frieden und seine Heimath gefunden hat.

In seiner vollen patriarchalischen Hoheit sehen wir den Kurfürsten in den Worten, womit derselbe seinen Erlaß vom 25. Februar 1595 schließt:

„Ihre Kurf. Gnaden haben diesen Zweck und diesen gnädigsten christlichen und väterlichen Vorsatz, daß sie, die Bürger und Diener allhier, sammt ihren Weibern und Kindern Gott dem Herrn und Dem, so er in diese Welt gesandt und uns zum Mittler und Seligmacher verordnet hat, seinen eingebornen Sohn, Jesum Christum, sowohl als Ihre Kurf. Gnaden selbst recht erkennen lernen, und in solcher Erkenntniß neben und mit Ihren Kurf. Gnaden und allen andern frommen Christen denselbigen wahren Gott gleichsam mit Einem Herzen, Seel' und Mund anrufen, ihm den rechten Gottesdienst und Ehre erzeigen, und also diese Stadt eine heilige, von Gott gesegnete und geehrte Stadt seyn und mit der Zeit (dazu der liebe Gott helfen wolle) andern Städten und Gemeinden im ganzen Lande mit Erkenntniß, Gottseligkeit und Tugend wie ein hell scheinend Licht auf einem Leuchter erscheinen möge."

„Daß auch ein jeder Einwohner und Bürger allhier zu Heidelberg gesegnet sey in der Stadt, gesegnet auf dem Acker, gesegnet in seinem Weingarten, und gesegnet sey die Frucht seines Leibes, die Frucht seines Landes und die Frucht

seines Viehes, daß gesegnet sey sein Korb und sein Uebriges, daß er gesegnet sey, wenn er einziehet, gesegnet, wenn er ausgehet."

„Und endlich, daß Ihre Kurf. Gnaden sie sammt ihren Weibern und Kindern an jenem herrlichen Tage vor dem Richterstuhl des Sohnes Gottes nicht in Schmach, Zittern und Zagen unter den Böcken zur Linken, sondern neben und bei Ihren Kurf. Gnaden zur Rechten neben den Schafen, in Heiligkeit, Freude und Wonne möge stehen sehen, und sie mit sich als Gesegnete des Vaters hören einweisen in das Erbe des Reiches Gottes zu einer solchen Seligkeit, Herrlichkeit und Ehre, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz jemals gekommen ist."

Unter den Zeitgenossen fand sich nur Ein evangelischer Fürst des Reiches, der mit dem frommen Kurfürsten der Pfalz verglichen werden konnte, — nämlich der Landgraf Moritz von Hessen. Aber in dem Kurfürsten Friedrich war mehr Milde, Liebe und Schonung, und darum auch mehr evangelische Schönheit, als in dem Landgrafen.

# Miscellen.

# Programm
der
# teyler'schen theologischen Gesellschaft
in Haarlem
für 1853.

---

Die erste Abtheilung der teyler'schen Stiftung hat die folgende neue Frage zur Preisbewerbung ausgesetzt:

„Zu den wichtigsten Fragen, die in den letztverflossenen Jahren auf dem theologischen Gebiete des In- und Auslandes wieder zur Sprache gebracht sind und großes Interesse erregt, weit verschiedene Ansichten veranlaßt und sehr abweichende Resultate erzeugt haben, gehört unstreitig die Frage über das Ansehen (die Autorität) der apostolischen Schriften des neuen Testamentes, welche für uns die Erkenntnißquellen des Christenthums sind. Die theologische Abtheilung der teyler'schen Stiftung glaubt, bei den noch immerfort obwaltenden divergirenden Meinungen über diesen wichtigen Fragepunct, den Anforderungen der Zeit Genüge zu leisten, die Wissenschaft zu bereichern und das Wohl der Kirche zu fördern, wenn sie die Sache zu größerer Klarheit und Bestimmtheit zu bringen versucht. Sie legt dazu folgende Fragen zur Beantwortung vor:

Erstens: Haben wir Gründe, die Bücher des neuen Testamentes in dem Sinn als eingegeben (inspirirt) zu betrachten, daß wir den Verfassern Unfehlbarkeit beilegen müssen? und setzt die Eingebung (das Inspirirt seyn) die Unfehlbarkeit der Verfasser voraus?

Zweitens: Was lehrt die Geschichte sowohl über den Ursprung des Dogma von der Inspiration der neute-

stamentlichen Bücher, als über die Modificationen, welche früher und später darin gebracht sind? und welche Ergebnisse kann man daraus sowohl für das Wesen, als für das Gewicht dieses Dogma herleiten?

Drittens: Steht der christliche Glaube in unauflöslichem Zusammenhang mit dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Apostel? oder haben wir andere hinlängliche Beweise für das Ansehen der Verfasser der neutestamentlichen Bücher, um diesen Glauben fest zu begründen?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Fl. an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf den 1. Januar 1854 anberaumt. Alle eingesandten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne beigefügte Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniß der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letztern Falle nicht ohne ihre Zustimmung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namens-Zettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: ***Fundatiehuis van wijlen den Heer*** P. Teyler van der Hulst te ***Haarlem.***